وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

دراسات
في اللسانيات التطبيقية

د.هايل محمد الطالب



دراسات
في اللسانيات التطبيقية

د. هايل محمد الطالب

دراسات

في اللسانيات التطبيقية

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٧م

دراسات في اللسانيات التطبيقية / هايل محمد الطالب . - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٧م. - ١٤٤ ص؛ ٢٥ سم. — (النقد الأدبي).

١ - ٤١١ ط ا ل د ٢ - العنوان ٣ - الطالب ٤ - السلسلة

مكتبة الأسد

النقد الأدبي

مُقدِّمة

يتضمن مصطلح اللسانيات التطبيقية مفهومين أساسيين: (اللسانيات)، وهو العلم الذي يُعنى بالدراسة العلمية للغات البشرية. و(التطبيقية)، وهو مصطلح دال على ربط النظريات اللغوية المختلفة بميدانها التطبيقي، مع الاستفادة من الحقول المعرفية الأخرى المتعددة التي تخدم التطبيق.

وقد عرف الدكتور عبده الراجحي اللسانيات التطبيقية بأنها علم مستقل بذاته، له إطاره المعرفي الخاص، ومنهج ينبع من داخله يهدف إلى البحث عن حل لمشكلة لغوية، إنه استعمال لما توافر عن طبيعة اللغة من أجل تحسين كفاءة عمل علمي ما تكون اللغة العنصر الأساسي فيه، إنه ميدان تلتقي فيه مختلف العلوم التي تهتم باللغة الإنسانية من مثل اللسانيات واللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية وعلمي الاجتماع والتربية[1]. إنه واحد من الحقول المعرفية التي تقوم على الأبحاث متعددة التخصصات.

ويعود تاريخ ظهور مصطلح«اللسانيات التطبيقية» المرتبطة بتعليم اللغات إلى عام ١٩٤٦، وبالرغم من وجود الجانب التطبيقي من اللسانيات، اعتماده في تعليم اللغات قبل هذا التاريخ، إلا أن هذا الحقل المعرفي لم يأخذ تسمية تعلن استقلاليته إلا في الأربعينيات من القرن الماضي. ومنذ ذلك التاريخ صارت

---

(١) عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢،٢٠٠٤: ١٤ وما بعدها، وانظر: صالح بلعيد: دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، ٢٠٠٠: ١١ وما بعدها.

اللسانيات التطبيقية تدرس في معهد تعليم اللغة الانجليزية بجامعة ميتشجان، وقد كان هذا المعهد متخصصاً في تعليم الإنجليزية لغة أجنبية تحت إشراف العالمين البارزين تشارلز فريز وروبرت لادو، وقد شرع هذا المعهد في إصدار مجلته المشهورة: Language Learning ; Journal of Applied Linguistics، ثم أسست مدرسة اللسانيات التطبيقية في جامعة أدنبرة عام: ١٩٥٨ [١].

ما يلاحظ على كثير من الدراسات أنها ركّزت عند تناول هذا المصطلح على ربطه بتعليمية اللغة، وهي محقة في ما ذهبت إليه، ولكننا في هذا الكتاب، نقدّم اللسانيات التطبيقية على أنها مرتبطة بالجانب التعليمي، وحل مشكلات التعلم، وربط هذا المصطلح بالفهم التطبيقي في الدرس اللغوي في إطاره العام، أي ذاك الفهم الذي يقوم على ضرورة ربط النظريات اللغوية عموماً بجانبها التطبيقي، وعدم الاقتصار على الجانب التنظيري، وبذلك فإن بعض دراسات هذا الكتاب على صلة مباشرة بقضايا تعلم اللغة وتعليمها، وبعضها متصل بقضايا تطبيقية لعلوم اللغة المختلفة، ولاسيما ما يتعلق بالدراسة الدلالية، أو بالدراسة الصوتية التنغيمية، أو بدراسة اللغة في إطارها الاجتماعي.

وبناء على ذلك فقد قسم الكتاب إلى خمسة فصول، درسنا في الفصل الأول: (دلالات لفظة الماء في القرآن الكريم) دراسة إحصائية دلالية، في محاولة لرصد الدلالات المختلفة لهذه اللفظة في الأسيقة التي وردت فيها، ثم حاولنا التوقف وقفة مقارنة بين دلالات لفظة الماء في القرآن ودلالاتها في نماذج من الشعر الجاهلي.

ودرس الفصل الثاني: (التعبير عن المحظور في اللغة العربية في ضوء اللغويات الاجتماعية) طرائق التعبير عن المحظور في اللغة العربية في ضوء اللغويات الاجتماعية معتمداً على مادة لغوية واحدة هي كتاب الثعالبي (الكناية والتعريض)، في محاولة

---

(١) عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية: ١٤.

لإبراز الجانب الاجتماعي وأثره في اللغة، و للفت الانتباه إلى قصور الدراسات في هذا الميدان في اللغة العربية ولاسيما على الصعيد المعجمي، إذ إننا نفتقر في مكتبتنا العربية إلى معاجم المحظورات وأساليب التلطف في التعبير عنها، ولا يخفى الأثر الكبير لذلك في تعليم اللغة العربية للناطقين بها وللناطقين بغيرها.

وجاء الفصل الثالث تحت عنوان: (ضمائر المتكلّم في المعلّقات في ضوء اللغويّات الاجتماعيّة) ركّزنا فيه على جانبين، الأول: الوقوف عند الدراسات التي تناولت الضمائر، وإظهار أهميتها، والإشارة أحياناً إلى جوانب قصورها ولاسيما في الجانب الاجتماعي للغة. والجانب الثاني دراسة الضمائر في معلقتي عنترة وعمرو بن كلثوم دراسة إحصائية ودلالية مقارنة، بهدف التوقف عند أثر العامل الاجتماعي في لغة كل منهما، من خلال جانب واحد هو ضمائر المتكلّم، ومن أهم النتائج التي يتبناها البحث ويدعو إليها هي التركيز على التطور الدلالي التاريخي الاجتماعي للضمائر في العربية من خلال دراسة تطورها عبر كل مرحلة من مراحل تاريخها، ابتداء من العصر الجاهلي وحتى الآن، لإبراز وظائفها النحوية والدلالية ودورها في إظهار المستوى الاجتماعي للمتكلّمين.

وحمل الفصل الرابع عنوان (التنغيم وأثره في توجيه الدلالة) مقاربة في ظاهرة التنغيم في التراث العربي) حاولنا في هذا الفصل دراسة هذه الظاهرة (التنغيم) في التراث العربي بعدما ادّعى كثير من الدارسين أن تراثنا لم يعرف هذا النوع من الدراسة، واقتصرنا على دراسة جهود النحاة وعلماء التجويد في هذا المجال، وتوقفنا عند إشاراتهم المهمة إلى أثر التنغيم في توجيه المعنى، والمصطلحات التي استعملوها للدلالة على ذلك.

وفي الفصل الخامس توقفنا عند (كتب فعلت وأفعلت) في التراث العربي دراسة في المنهج والدلالة)، فدرسنا هذه الظاهرة في الكتب التراثية التي وصلت إلينا، من حيث قيمتها، في الفكر اللغوي، ومنهج تناولها للمادة اللغوية المدروسة، ثم محاولة دراسة الخلاف حول هاتين الصيغتين في ضوء الآراء التراثية والمعاصرة.

إن الغاية الأسمى التي نهدف إليها من وراء هذه الدراسات اللسانية التطبيقية، هي ضرورة التفات الدراسات اللغوية المعاصرة إلى التطبيق، وعدم الاكتفاء بالتنظير، كذلك كان من ضمن غايتنا لفت الانتباه إلى كثير من الظواهر والقضايا اللغوية التي ما زالت بحاجة إلى درس وتمحيص، وتقديم الرؤى الجديدة من خلال الاستفادة مما طرح في اللسانيات الحديثة من آراء ونظريات.

يعلم كاتب السطور قبل غيره أن ما يقدمه هذا الكتاب هو محاولات لتقديم رؤى يأمل أن تقدم خدمة ما لدارس العربية، فإن تكن قد أصابت، فبها ونعمت، وإن تكن الأخرى، فحسبها أجر الاجتهاد الذي لم يخل من صدق النية، وبذل قصار الجهد في العمل.

الفصل الأول

دلالات لفظة الماء في القرآن الكريم

يهدف هذا الفصل إلى دراسة لفظة الماء دراسة إحصائية دلالية في القرآن الكريم، لرصد الدلالات المختلفة لهذه اللفظة في الأسيقة التي وردت فيها، ثم يحاول التوقف وقفة مقارنة بين دلالات لفظة الماء في القرآن ودلالاتها في نماذج من الشعر الجاهلي، ينحاز هذا البحث إلى الجانب التطبيقي، من هنا تخفّف كثيراً من تقديم التنظيرات إلا ما كان منها ضرورة منهجية للبحث.

أولاً: لمحة تأريخية:

لم يغب الاحتفاء بالماء عن أعين البحث في التراث العربي، فمن الكتب التي أشارت إليه، وأغلبها فُقِد، كتاب المطر لأبي زيد الأنصاري (سعيد بن أوس ٢١٥)[١]، وكتاب مياه العرب للأصمعي (أبو سعيد عبد الملك بن قريب ٢١٦)[٢]، ومن الكتب التراثية المهمة المطبوعة في هذا الحقل، كتاب «الأمطار والرياح وتغير الأهوية» لأبي معشر جعفر بن محمد البلخي المنجم المشهور (٢٧٢)[٣].

---

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣٧٩/٢.

(٢) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: ١٩١٦/٢.

(٣) حققه الدكتور عزة حسن، وصدر عن دار سمير، دمشق، ١٩٦٤.

وقُدّمت - حديثاً - دراسات كثيرة في موضوع الماء، في حقول معرفية متعددة منها ذات طبيعة سياسية، أو اقتصادية، أو بيئية وجغرافية[١]، أو تفسيرية[٢]، ومنها ذات طبيعة أدبية، وهذه الأخيرة قد تنوعت مناهجها، فمنها الجمالية والبلاغية كما في دراسة الباحثة رائدة زهدي رشيد حسن: (الماء في شعر البحتري وابن زيدون)[٣]، ومقال الدكتور أحمد قيطون: (حضور الماء في الشعر الجزائري المعاصر)[٤]، ومنها الأسطورية (الميثلوجية) التي تقوم على الجمع أكثر من التحليل والنقد كما نلحظ في دراسة الدكتور أنور أبو

---

(١) من تلك الدراسات (مرتبة حسب تاريخ النشر):

كل شيء خُلق من الماء، سامي إسماعيل، جميع الحقوق محفوظة للمؤلف، ١٩٩٤.

علوم مصادر المياه وهندستها في القرآن الكريم، سيد حسني، القاهرة، ١٩٩٩.

قانون المياه في الإسلام، للمهندس عبد العزيز محمود المصري، دار الفكر، ١٩٩٩.

المياه في القرآن، منهاج تفسير الإشارات، المهندس أحمد عامر الدليمي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠.

الماء في الأرض، دراسات قرآنية، المهندس أحمد عامر الدليمي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠.

الماء في القرآن، دانتي أ. كابونيرا، ضمن كتاب ترجمات، عفيف عثمان، دار النجوى، بيروت، ٢٠٠٧ (الصفحات: ٧ - ٢٩).

(٢) من تلك الدراسات:

الماء في القرآن، إعداد غالب محمد رجا الزعاتر، إشراف: د. محمد آدم محمد صديق، مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة، الماء في القرآن الكريم، رسالة ماجستير في أصول الدين، إعداد الطالبة: فاطمة محمد عايد عبيدية، إشراف محمد حافظ الشريدة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٣ الرسالة في التفسير الموضوعي، انظر: ٨ وما بعدها.

(٣) الماء في شعر البحتري وابن زيدون، رسالة ماجستير، إعداد: رائدة زهدي رشيد حسن، إشراف: د. وائل أبو صالح، د. إحسان الديك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩.

(٤) حضور الماء في الشعر الجزائري المعاصر، د. أحمد قيطون، مجلة مقاليد، العدد: ٣، ٢٠١٢.

سويلم: (المطر في الشعر الجاهلي)[١]، ومنها الأسطورية (الميثلوجية) التي تقوم على الجمع والتحليل، وهذا ما فعلته الدكتورة ثناء أنس الوجود في دراستها: (رمز الماء في الأدب الجاهلي)[٢]، كذلك قُدّمت دراسات عامة في موضوعات مختلفة، فيها حديث عن الماء، كتلك التي تناولت الطبيعة في الشعر الجاهلي على سبيل المثال[٣].

ومما سبق لاحظنا غياب الدراسة الدلالية للفظة الماء التي تستفيد من معطيات علم الدلالة الحديث، وغياب الدراسات المقارنة للتطور الدلالي لهذه اللفظة مع تشكيلاتها الدلالية بين العصور المختلفة، ولاسيما منها المقارنة بين الاستعمال الجاهلي والاستعمال الإسلامي مُمثّلاً بالنص القرآني، وهنا يمكن أن تكون لفظة الماء نموذجاً لدراسات أخرى تأخذ ألفاظاً أخرى وتدرسها، أو قد تأخذ الحقل الدلالي للماء كاملاً ميداناً للدراسة الدلالية. وتلك الملحوظات كانت المسوغ الرئيسي الدافع إلى هذا البحث.

ثانياً: في مصطلح اللفظة:

يهمنا، هنا، التمييز بين نوعين من المعاني يحكمان مفردات اللغة، الأول: المعنى الأساسي للكلمة، وهو المعنى المُتأصّل بها الملاصق لها تحمله

(١) المطر في الشعر الجاهلي، أنور أبو سويلم، دار عمان، عمان، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

(٢) رمز الماء في الأدب الجاهلي، د. ثناء أنس الوجود، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٣) كما نجد - على سبيل التمثيل - عند الدكتور سيد نوفل في كتابه: (الطبيعة في الشعر الجاهلي)، والدكتور نوري حمودي القيسي، تحت العنوان ذاته (الطبيعة في الشعر الجاهلي)، والدكتور نصرت عبد الرحمن في بحثه (المطر، مواضع وروده في جانب من الشعر الجاهلي)، وغير ذلك كثير. وربما تحسن الإشارة هنا إلى كتاب مهم ترجم إلى العربية في هذا المجال هو كتاب الماء والأحلام، لغاستون باشلار، ت: علي نجيب إبراهيم، صادر عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط١، ٢٠٠٧.

معها أنى ذهبت، وهنا نستخدم مصطلح (الكلمة) للدلالة على هذا المعنى المعجمي، والثاني: المعنى العلاقي (نسبة إلى العلاقة)، أو المعنى السياقي، وهو الدلالات المتنوعة الإضافية التي يمنحها السياق وتقدّم إضافة على المعنى المعجمي، وهنا نستخدم مصطلح (لفظة) للدلالة على المفردة في سياق استعمالي، فتصبح (اللفظة) وحدة دلالية، في مقابل مصطلح (الكلمة) الدال على المعنى الأساسي المعجمي، أي إنها وحدة معجمية، مع إيماننا بأنّ المعنى الأساسي هو مفهوم منهجي، ومبدأ نظري جوهري، فقد لا نجد هذا المعنى بهذا الشكل المجرّد في عالم الواقع، فهو فرضية للعمل في تحليلنا الدلالي للكلمات، فالكلمات في حقيقتها هي ظواهر اجتماعية ثقافية معقّدة، تتلّون، قليلاً أو كثيراً بطابع مميّز خاص يتأتّى من البنية الخاصّة للوسط الذي توجد فيه[١].

وانطلاقاً من هذا يمكن القول إنّه ليس كل الكلمات في معجم ما، ذات قيمة متساوية في تشكيل البنية الأساسية للتصور، فهناك كلمات تؤدي دوراً حاسماً وحقيقياً في تشكيل البنية المفهومية لرؤيا العالم، هي (كلمات مفتاحية)[٢]ومنها لفظة الماء التي ندرسها في أسيقتها المتعدّدة في القرآن الكريم، وهناك كلمات تؤدي دوراً أقل أو دوراً هامشياً في تشكيل تلك الرؤيا.

وقد أدرك علماؤنا الأجلاء في التراث أهمية دراسة اللفظة وأثره، كما نلحظ عند الراغب الأصفهاني الذي يقول:

«أول ما يُحتاج أن يُشتَغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية. ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيلُ معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... فألفاظ القرآن هي لُبُّ كلام العرب وزُبدتُه وواسطتُه وكرائمُه، وعليها اعتمادُ الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم...»[٣].

---

(١) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن الكريم: ٤٥، ٥٠.

(٢) السابق : ٥٢.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ٤.

وقد ضيّقنا البحث ليدرس لفظة الماء فقط، في تكراراتها، وأسيقتها، ومقولاتها الدلالية، من هنا لم نتوقف عند ألفاظ تندرج تحت الحقل الدلالي للماء مثل المطر والغيث والسحاب والأنهار والينابيع والعيون والبحار... فذلك مما لا تحتمله طبيعة هذا البحث ذات المساحة المحدودة، كما أنه يحتاج إلى دراسات منفردة تفيه حقه.

ثالثاً: البنية الصرفية والدلالة السياقية للماء في المعجم:

الماء هو الذي يشرب، الهمزة فيه مبدلة من الهاء في موضع اللام، وأصله مَوَهَ بالتحريك، لأنه يجمع على أمواه في القلّة، ومياه في الكثرة، وتصغيره مُوَيْه، وإذا أنثته قلت: ماءة. والنسبة إلى الماء، مائي، وإن شئت ماوي(١). وقد جمع ابن منظور في اللسان الدلالات السياقية المتعددة التي أوردتها المعاجم التي سبقته، ذاكراً الاشتقاق الصرفي مع الدلالة السياقية التي يقدمها، أعيد صياغة أهمها لإظهار الغنى الدلالي لهذه المفردة في العربية، يقول: ماء اللحم: الدم. وبئرٌ ماهَةٌ ومَيِّهةٌ أي كثيرةُ الماء. والماوِيَّةُ: المِرْآةُ صفة غالبة. كأَنها منسوبة إلى الماء لصفائها حتى كأَنَّ الماءَ يجري فيها، والجمع ماوِيٌّ. وماهَتِ الرَّكِيَّةُ: ظهر ماؤها وكثر. وحَفَر البئرَ حتى أَماهَ وأَمْوَه أي بلغ الماءَ. وقيل: مَوَّهَ الصَّمَّانُ صار مُمَوَّهاً بالبَقْل. ويقال: تَمَوَّهَ ثمرُ النخل والعنبِ إذا امتلأ ماءً وتَهَيّأ. ومَوَّهَ فلانٌ حَوْضَه تَمْوِيهاً إذا جعل فيه الماءَ. ومَوَّهَ السحابُ الوَقائعَ. ورجلٌ ماهُ الفُؤاد، وما هي الفُؤاد: جبان. وأَماهَتِ الأَرضُ: كثُر ماؤها وظهر فيها النَّزُّ. وماهَت السفينةُ تَماهُ وأَماهَتْ: دخل فيها الماءُ. ويقال امْهِني اسْقِني. ومُهْتُ الرَّجلَ ومِهْتُه: سقَيْتُه الماءَ. ومَوَّه القِدْرَ: أَكثر ماءَها. وأَماهَ الرجلَ، والسِّكِّينَ وغيرَهما: سَقاهُ الماءَ، وذلك حينَ تَسُنُّه به. وأَمَهْتُ الدواةَ: صَبَبْتُ فيها الماء. مَوَّهَت السَّماءُ أَسالَتْ ماءً كثيراً. وماهَت البئرُ وأَماهت في كثرة مائها. ويقولون في حفْر البئر: أَمْهَى وأَماهَ. وأَماهَ الفحلُ إذا أَلْقى ماءَه في رَحِمِ الأُنثى. ومَوَّهَ الشيءَ: طَلاهُ بذهبٍ أَو بفضةٍ وما تحت ذلك شَبَهٌ

(١) الجوهري، الصحاح، مادة (موه)، ابن منظور: اللسان: مادة (موه).

أَو نُحاسٌ أَو حديدٌ، ومنه التَّمْوِيهُ وهو التلبيسُ، ومنه قيل للمُخادِع: مُمَوِّه. وقد مَوَّهَ فلانٌ باطِلَه إذا زَيَّنه وأَراه في صورةِ الحقّ. والمُوهةُ لونُ الماء. يقال: ما أَحسن مُوهَةَ وجْهِه. ويقال وَجْهٌ مُمَوَّهٌ أَي مُزَيَّنٌ بماء الشَّباب. والمُوهةُ: تَرَقْرُقُ الماء في وجه المرأَةِ الشابة. ومُوهةُ الشبابِ: حُسْنُه وصَفاؤه. ويقال: عليه مُوهةٌ من حُسْنٍ ومُواهةٌ ومُوَّهةٌ إذا مُنِحَه. وتَمَوَّه العنَبُ إذا جرى فيه اليَنْعُ وحَسُنَ لَوْنُه. وكلامٌ عليه مُوهةٌ أَي حُسْنٌ وحلاوةٌ، وفلانٌ مُوهةُ أَهلِ بيتِه. وثَوْبُ الماء الغِرْسُ الذي يكون على المولود. وماهَ الشيءَ بالشيء مَوْهاً: خَلَطَه. ومَوَّه عليه الخبرَ إذا أَخْبَره بخلاف ما سَأَلَه عنه. وماءُ السَّماء: لقب عامر بن حارثة الأَزْدِيُّ، وسمي بذلك لأَنه كان إذا أَجْدَبَ قومُه مانَهُمْ حتى يأْتيهم الخِصْبُ، فقالوا: هو ماءُ السَّماءِ لأَنه خَلَفٌ منه، وقيل لولده: بنو ماء السَّماء، وهم ملوك الشأْم. وماءُ السَّماء أَيضاً: لَقَبُ أُمِّ المُنْذِرِ بن امْرِئ القَيْس وهي ابنة عَوْفِ بن جُشَمَ وسُمِّيتْ بذلك لِجمالها، وقيل لَولدها بنو ماء السَّماء وهم ملوك العراق[١].

وتفاءلوا بالخير فسمَّوا أبناءهم بمعاني المطر والماء، كالمنذر بن ماء السَّماء، وأخيه (المُتَمَطِّر)[٢]، وسمَّوا سحاباً[٣]، وسمَّوا مطراً، وسمَّوا غيثاً وغوثاً ومغيثاً وغياثاً[٤].

ومن مصطلحاتهم في التراث، مصطلح: (ناشف الماء) للدلالة على الكلام قليل الرونق[٥].

وهنا يمكن أن نسجل المآخذ الآتية على تناول المعاجم لهذه اللفظة:

---

(١) انظر مادة (موه) في لسان العرب.

(٢) أبو تمام: ديوان الحماسة ٣٥/٢.

(٣) الزبيري: تاج العروس: مادة (سحب).

(٤) أبو تمام: ديوان الحماسة: ٨٠/١، تاج العروس: مادة (غوث).

(٥) انظر استخدام القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني لهذا المصطلح في كتابه: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت،ط١، ٢٠٠٦: ٥٥.

١ - لم تركّز المعاجم القديمة على استيعاب السياقات المختلفة، بل اكتفت بطرح المعنى اللغوي المختصر، نستثني معجم لسان العرب الذي نوّع في الأمثلة من دون أن يستوفي كل السياقات(١).

٢ - كرّرت المعاجم المعاصرة الحديثة الدلالات القديمة، ولم تلتفت إلى المعاني السياقية المعاصرة لهذه المفردة، بل اكتفت بذكر المعاني الطبية والعلمية كما نلحظ في المعجم الوسيط، والمنجد في اللغة والإعلام على سبيل المثال. وهذا ما يدل على تركيز هذه المعاجم على النقل والاختصار وإعادة التصنيف أكثر من عملها على التّتبع للاستعمالات الجديدة والمتنوعة لهذه اللفظة - ولغيرها - في المجتمع اللغوي. ففي لغتنا المعاصرة نستخدم الصفات المائية، كما نستخدم المجاز في المثل كما في قولنا: (يصطاد في الماء العكر)، مثلاً.

رابعاً: الصفات الدلالية للماء:

ترد لفظة (الماء) في القرآن بطريقتين:

الأولى: مباشرة بذكرها بلفظها الصريح، وهذه ميدان دراستنا، وقد تكررت ثلاثاً وستين مرَّة، بصيغ صرفية متنوعة، نكرة في اثنين وأربعين سياقاً(٢)، ومعرفة بأل في سبعة عشر سياقاً(١)، ومضافة إلى الضمير في

---

(١) يمكن هنا الاستئناس بالموسوعات الشعرية الإلكترونية للتوقف عند تنوع السياقات للماء التي لم تتوقف عندها المعاجم، ويمكن الاستئناس أيضاً بالجهد الطيب للباحثة رائدة زهدي رشيد حسن، في رسالتها للماجستير بعنوان: الماء في شعر البحتري وابن زيدون، بإشراف د. وائل أبو صالح، ود. إحسان الديك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩.

(٢) النكرة: ٤٢ على النحو الآتي: (البقرة: ٢٢، ١٦٤)، (النساء: ٤٣)، (المائدة: ٦) (الأنعام: ٩٩)، (الأنفال: ١١)، (الرعد: ١٧)، (إبراهيم: ١٦، ٣٢)،(الحجر: ٢٢)، (النحل: ١٠،٦٥)، (طه: ٥٣)، (الحج: ٦٣)، (المؤمنون: ١٨)، (النور: ٣٩، ٤٥)، (الفرقان: ٤٨)، (النمل: ٦٠)، (القصص: ٢٣)، (العنكبوت: ٦٣)، (الروم: ٢٤)، (لقمان: ١٠)، (السجدة: ٨)، (فاطر: ٢٧)، (الزمر: ٢١)، (الزخرف: ١١)، (محمد: ١٥ تكررت مرتين)، (ق: ٩)، (الجن: ١٦)، (المرسلات: ٢٠، ٢٧)، (النبأ: ١٤)، (الطارق: ٦)، (يونس: ٢٤)، (الرعد: ٤)، (الكهف: ٢٩، ٤٥)، (القمر: ١١)، (الواقعة: ٣١)، (الملك: ٣٠).

أربعة أسيقة[٢]، كما وردت عشر مرّات في آيات مدنيّة، وثلاثاً وخمسين مرَّة في آيات مكيَّة، ولهذا الأمر دلالاته في استخدام لفظة الماء، فالسور المكية تعالج موضوع العقيدة الإسلامية في ميادينها الكبيرة: الرِّسالة، الوحدانية، البعث والجزاء وتتحدث عن السَّاعة وشدائدها والقيامة وأهوالها وعن قصص الأنبياء والمرسلين، أما السور المدنيَّة فهي تعني بجانب التشريع معالجة النظم والقوانين التشريعية التي يحتاج إليها المسلمون في حياتهم الاجتماعية.

والطريقة الثانية: غير مباشرة، مجازية من خلال استخدام لفظة دالة عليها، هي كلمة (الرزق)، عن طريق المجاز العقلي (علاقته اعتبار ما سيكون) وهذه وردت مرات عدة، من مثل قوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا**﴾ غافر: ١٣[٣]، فالمراد بالرزق هنا المطر الذي يخرج به من الزروع والثمار ما هو مشاهد بالحس، من اختلاف ألوانه وطعومه، وروائحه وأشكاله وألوانه[٤].

وقد جاءت لفظة الماء في القرآن الكريم في واحد وثلاثين سياقاً دالة على المطر، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً**﴾ البقرة٢٢، ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً**﴾ الأنعام ٩٩، ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾ الأنفال١١، ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ**﴾ الرعد١٧. وجاءت دالة على النطفة، مادة الخلق الأولى في ثلاثة أسيقة: كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ المرسلات٢٠، ﴿**خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ**﴾ الطارق ٦، كما جاءت دالة على الماء بأنواعه المختلفة كما سنلحظ في جدول صفات الماء.

---

(١) المعرفة: ١٧ على النحو الآتي: (البقرة: ٧٤)، (الأعراف: ٥٠،٥٧)، (هود: ٧، ٤٣، ٤٤)، (الرعد: ١٤)، (الأنبياء:٣٠)، (الحج: ٥)، (الفرقان: ٥٤)، (السجدة: ٢٧)، (فصلت: ٣٩)، (القمر: ١٢، ٢٨)، (الواقعة: ٦٨)، (الحاقة: ١١)، (عيسى: ٢٥).

(٢) المعرف بالإضافة على النحو الآتي: كاف الخطاب (ماءك): (هود: ٤٤)، هاء الغائبة (ماءها / ماؤها): (النازعات: ٣١)، (الكهف: ٤١)، كاف الخطاب مع مورفيم الجماعة (ماؤكم): (الملك:٣٠).

(٣) وانظر أيضاً على سبيل التمثيل: الجاثية: ٥، ونوح: ١١.

(٤) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١٣٤/٧.

وتجدر الإشارة ،هنا، إلى الفرق الدلالي بين لفظتي(الماء) و(المطر) في الاستعمال القرآني؛ فنلحظ ورود لفظة الماء في القرآن دالة على المطر، لكن دلالتها تختلف عن دلالة لفظة (المطر) عندما ترد صريحة في السياقات القرآنية، إذ تسيطر على أسيقة ورود لفظة(المطر) دلالتا الانتقام والعذاب(١)، في حين نلحظ دلالات أخرى للأسيقة التي ترد فيها لفظة الماء دالة على المطر، أو غيره كما سنلحظ في حديثنا عن الدوائر الدلالية للماء.

أما الصفات الدلالية للفظة الماء في القرآن الكريم، فسأصنفها في الجدول الآتي، معتمداً على الترتيب الألفبائي للصفة، مع الإشارة إلى أنّه ليس المراد بعبارة (الصفة الدلالية) الواردة في الجدول، النعت بالمعنى النحوي فقط، وإنما المراد أيضاً الصفة الدلالية المستنتجة من السياق القرآني:

الصفة الدلالية	شاهد قرآني	السمات الدلالية
الماء الأجاج	(...وهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...) فاطر: ١٢ وانظر: الواقعة: ٦٨ -٧٠	المرّ، شديد الملوحة غير مستساغ للشرب(٢).
ماء الأرض	(وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ) المؤمنون: ١٨	الماء المخزون في الأرض
الماء غير الآسن	في وصف الجنة: (... فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ) محمد: ١٥	الماء الذي لم يتغير طعمه ورائحته، وغير المنتن(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: الأعراف: ٨٤، هود: ٨٢، الشعراء: ١٧٣، الأنفال: ٣٢، الفرقان: ٤٠ وانظر ما ذكره الجاحظ في ذلك في البيان والتبين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٩٩٨: ٢٠/١.

(٢) انظر: الطبري(٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن: ٤٤٩/٢٠. البغوي (٥١٠هـ)، معالم التنزيل: ٤١٦/٦. القرطبي (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٤/١٤. ابن كثير(٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم: ٤٨٥/٤. ابن منظور، لسان العرب: مادة (أجج).

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٦٦/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٢٨٢/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٦/١٦. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣١٢/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢١/١.

الماء المبارك	(وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا) ق: ٩	المطر الذي يحيي الأرض، وينبت الزرع، وينشر الخير، فيه حياة كل شيء، فهو كثير البركة، نافع[١].
الماء الثجاج	(وَأَنْزَلْنَامِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) النبأ: ١٤	مصبوب، والمطر الثجاج: شديد الانصباب[٢].
الماء الحميم	في وصف الخالدين في النار (وَسُقُوا مَاءً حميمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ) محمد: ١٥	ماء حرارته عالية جداً، موجود في النار مخصص لأهل النار[٣].
الماء الدافق	للإنسان(خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ) الطارق: ٦، وانظر النور:٤٥	دافق: بمعنى مدفوق أي مصبوب في الرحم، مني الرجل والمرأة[٤].
الماء السراب/الوهم	(وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً...) النور: ٣٩	ما تراه العين في النهار كأنه ماء[٥].
الماء المسكوب	(وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ) الواقعة: ٣١	مصبوب يجري دائماً لا ينقطع[٦].

(١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٣٤/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٣٥٧/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٦/١٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٩٦/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٥٦/١.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٥٥/٢٤. البغوي، معالم التنزيل: ٣١٣/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٧٤/١٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٠٣/٨ - ٣٠٤. ابن منظور، لسان العرب: مادة ثجج.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٦٨/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٢٨٣/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٧/١٦. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣١٤/٧.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٥٣/٢٤. البغوي، معالم التنزيل: ٣٩٢/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤/٢٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٧٥/٨. ابن منظور، لسان العرب: مادة (دفق). المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢٢٨/١.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٩٥/١٩. البغوي، معالم التنزيل: ٥٢/٦. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن:٢٨١/١٢ -٢٨٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم:٧٠/٦ -٧١.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١١٧/٢٣. البغوي، معالم التنزيل: ١٢/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٩/١٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٥٢٩/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٣١١/١.

ماء الشرب	(هُو الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ) النحل: ١٠	-
الماء الطهور	(...وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) الفرقان: ٤٨	المطر، يُتطهر به (الوضوء والاغتسال)(١).
الماء العذب / الفرات	(..هذا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ...) فاطر: ١٢	مستساغ للشرب، الفرات أعذب العذب، الحلو، الطيب(٢).
الماء المعين	(قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ) الملك:٣٠	الماء الجاري بسهولة في الأرض، الظاهر الذي تراه العيون(٣).
الماء الغدق	(وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) الجن :١٦	المطر الكثير العام، الواسع(٤).
الماء الغور/الغائر	(أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا) الكهف :٤١	الماء البعيد عن المتناول، الغائر الذاهب في الأرض ويحتاج إلى جهد لاستخراجه فهو ضد النابع، أي يصعب الانتفاع به(٥).
الماء المغيض	(وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) هود: ٤٤	النازل في الأرض والغائب فيها، نقص ونضب(٦).

(١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٧٩/١٩. البغوي، معالم التنزيل: ٨٧/٦-٨٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٩/١٣ وما بعدها. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١١٤/٦-١١٥. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٤٠٠/٢ وما بعدها.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٤٤٩/٢٠. البغوي، معالم التنزيل: ٤١٦/٦. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٤/١٤. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٥٣٩/٦-٥٤٠.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥٢٠/٢٣. البغوي، معالم التنزيل: ١٨١/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٢٢/١٨. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٨٣/٨. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٤٤٦/٢.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٦٦٢/٢٣. البغوي، معالم التنزيل: ٢٤١/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٨/١٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢٤٢/٨. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٤٦٤/٢.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٦/١٨-٢٧. البغوي، معالم التنزيل: ١٧٣/٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤٠٩/١٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٥٩/٥.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٣٤/١٥. البغوي، معالم التنزيل: ١٧٩/٤. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤١/٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٢٣/٤. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٤٧٧/٢.

الماء الفرات	(وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا) المرسلات: ٢٧	الشديد العذوبة (انظر: الماء العذب في هذا الجدول)
الماء المطر	(وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ) الأنفال: ١١	وهذا من المجاز، لأن الماء مادة المطر، وعلاقته قائمة على اعتبار ما سيكون من حاله إذا نزل واستقرّ على الأرض. (انظر الماء الطهور في هذا الجدول).
ماء المهل	(وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوه) الكهف :٢٩	كل شيء أُذيب، القطران، زيت مغلي مذاب من ماء المعادن، القيح والدم [١].
الماء المنهمر	(فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ) القمر: ١١	المطر الكثير المتدفّق بغزارة المنصب انصباباً شديداً ولفترات طويلة فيهلك الزرع[٢].
الماء المهين	(أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مهِينٍ)المرسلات:٢٠	الضعيف، الحقير، النطفة، مني الرجل[٣].
الماء الصديد	(مِنْ ورَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ) إبراهيم: ١٦	شراب أهل جهنم / النار، وهو من القيح والدم[٤].

(١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٢/١٨-١٣. البغوي، معالم التنزيل: ١٦٨/٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٩٤/١٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٥٤/٥-١٥٥. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٦١٦/٢.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥٧٧/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٤٢٨/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٣١/١٧-١٣٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٤٧٦/٧. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٧٠٩/٢.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٣٢/٢٤. البغوي، معالم التنزيل: ٣٠٥/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٥٩/١٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢٩٨/٨.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥٤٧/١٦. البغوي، معالم التنزيل:٣٤١/١٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥١/٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم:٤٨٥/٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٣٦٢/٢.

خامساً: الدوائر الدلالية للماء:

يمكن تصنيف المقولات الدلالية التي تشكّلها لفظة الماء في القرآن الكريم ضمن دائرتين دلاليتين، هما: الدائرة الدلالية للماء الهادئ ويشمل المقولات الآتية: (الخلق، الطهر، الحياة، الرخاء، الثواب)، والدائرة الدلالية الثانية للماء العنيف، ويشمل المقولات الآتية: (الموت، العقاب، الغضب، الشقاء، التعب)، وهنا لابد من الإشارة إلى أن هاتين المقولتين الدلاليتين قد تتداخلان معاً في ثنائيات ضدية لتشكيل الهدف القرآني المراد إيصاله إلى المتلقين كما سنلحظ، وفيما يلي نتوقف عند ما رأينا أنه أبرز المقولات الدلالية للدائرتين المذكورتين:

١ - مقولة الخلق / الحياة:

ففي إنزال الماء - على ما يرى النيسابوري - «دلالات على الصانع، ووحدانيته، حيث جعله في غاية الصفاء واللطافة والعذوبة، وصيّره سبباً للأرزاق، وإنزاله بعد قنوط الناس منه وشدّة احتياجهم إليه، وأودع في نزوله حياة الأرض، أي حُسنها ونضارتها ورُواءَها وبهجتها وخضرتها بخروج أصناف النبات وضروب الأعشاب، وألوان الأزهار، وأنواع الأشجارو الأثمار وجريان الجداول بينها، والأنهار، بحيث تروق الناظرين وتشوق السامعين؟»[(١)].

وتتنوع الدلالات المائية في هذه الدائرة؛ فالماء هو الأساس لظهور الحياة، وهنا تبرز الصيغ الفعلية المستمدة من حقل الحياة والخلق (جعل، خلق، يحيي، ينبت)، يقول عزّ وجلّ:

﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَايُؤْمِنُونَ**﴾ الأنبياء: ٣٠

﴿**وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ**﴾ النور: ٤٥

---

(١) النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤٥٨/٢.

كما أنّ كلّ حياة تدين في وجودها إلى الماء: ﴿**وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ الروم: ٢٤، ﴿**وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ**﴾ ق:٩.

كذلك يعرض النص القرآني الخدمات التي يقدمها الماء النازل من السماء والخارج من جوف الأرض (ثنائية: أنزل أخرج)، كخلق الثمر ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ**﴾ إبراهيم: ٣٢ وخلق الأزواج المختلفة من النبات: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى**﴾ طه:٥٣ وإنبات المرعى: ﴿**وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا**﴾ النازعات: ٣٠-٣١. كما يأتي الماء دالاً على أصل الحياة، فمنه أنبت الله حدائق ذات بهجة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**﴾ النمل:٦٠، وأخرج به ثمرات مختلفاً ألوانها، كما نلحظ في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ**﴾ فاطر: ٢٧ وهنا إشارة إلى تنوع الخلق من المصدر الواحد (الماء) للدلالة على القدرة الإلهية، وبه تصبح الأرض مخضرّة (انظر سورة الحج: ٦٣)، ومنه شراب و منه ينبت الزرع والشجر(انظر سورة النحل: ١٠).

والماء يأتي دالاً على النطفة أصل الخلق، بهدف التفكّر والاتعاظ والاعتبار والموعظة من خلال تذكير الإنسان بالأصل الذي خُلق منه، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ السجدة:٨، وقوله: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ / خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ**﴾ الطارق:٥-٦ وقوله:﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا**﴾ الفرقان: ٥٤ .

٢ - ثنائية الحياة/ الموت:

حضور الماء في هذه الثنائية الضدية هو حضور للحياة، بمفهومها العام، ودائما يرتبط هذا الإحياء بلفظتي(الأرض، بلد) للدلالة على قدرة الله سبحانه وتعالى على إحياء الأموات، ومن أمثلة ورودها مع الأرض قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا....**﴾ النحل:٦٥، وقوله: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا..**﴾ الروم: ٢٤، ومن أمثلة ورودها مع لفظة البلد (والمراد الأرض) قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا / لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا**﴾ الفرقان: ٤٨ -٤٩، فالثنائية الضدية الحياة/ الموت حاضرة بألفاظها الصريحة (أحيا، موت)، وقد نابت عنهما ألفاظ أخرى غير مباشرة يدلّ عليهما السياق، كما في قوله تعالى: ﴿**... وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**﴾الحج:٥، وقوله: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾فصلت: ٣٧. فالصفتان الدلاليتان للأرض في الآيتين السابقتين (هامدة، خاشعة) تمثلان مقولة الموت، يقابلهما على الطرف الآخر مقولة الحياة ممثلة بلفظتي(اهتزت، وربت).

وهنا لابد من الإشارة إلى التناسق الدلالي في استعمال لفظتي(هامدة/ خاشعة)، «فالجو في السياق الأول جو بعث وإحياء وإخراج، مما يتسق مع تصوير الأرض (هامدة) ثم تهتزّ وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، والجو في السياق الثاني هو جو عبادة وخشوع وسجود يتسق مع تصوير الأرض (خاشعة)»[(١)].

ويستخدم القرآن لفظة (أنشرنا) للدلالة على الحياة بالماء في مقابل لفظة الموت، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ**﴾ الزخرف:١١.

---

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن: ٣١٢/٥.

ويأتي الماء عنصراً مكوناً لمقولة الحياة في ثنائية الموت/ الحياة، فالماء يبعث الحياة عبر الإنبات والاخضرار، وعندما يعقب ذلك اليباس والفناء، فالهدف الدلالي هو العبرة والموعظة، وقد ورد كل ذلك في سياق قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ الزمر: ٢١.

٣ - ثنائية العقاب /الثواب:

ترد لفظة الماء في هذه المقولة في سياقين، سياق الحياة الدنيا وسياق الحياة الآخرة، ففي سياق الحياة الدنيا ندرة الماء علامة على الغضب الإلهي، من هنا تأتي العقوبة و التهديد بتدمير الماء من أشد أنواع العقوبات، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ**﴾ المؤمنون: ١٨، وقوله: ﴿**..أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا**﴾ الكهف:٤١، وقوله: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ**﴾ الملك: ٣٠. ولفظة الماء أتت دالة على الطوفان كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿ **قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ...**﴾ هود:٤٣.

أما الماء في حياة الآخرة، فيحضر من خلال الثنائية الضدية (الثواب # العقاب) ممثلة بماء النعيم في مقابل ماء الجحيم، وقد اجتمعت هذه الثنائية في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ**﴾ محمد: ١٥. وقد تكررت دلالة ماء النعيم منفردة كما نجد في (الواقعة:٣١)، وتكررت دلالة ماء الجحيم المُتّخذ وسيلة للعقاب في أسيقة أخرى غير مقترنة بسياق النعيم، كما نلحظ في (الكهف:٢٩) ونقل دلالة الماء ليصبح وسيلة للعذاب تمثل بوسيلتين لغويتين، النعت (ماء حميماً)، أو التشبيه (ماء كالمهل)، ونشير إلى أنه يرتبط بالثنائية المائية: العقاب/ الثواب، ثنائية فرعية أخرى تابعة لها تتمثل بثنائية ضدية طرفها الأول: الفرات، العذب، (المرسلات:٢٧)، وطرفها الثاني: الأجاج، المالح (الواقعة: ٦٨ -٧٠)

٤ - ثنائية الحق/ الباطل:

يأتي الماء مكوناً من مكونات السراب، لاسيما في المثل القرآني، وتساوي، هنا، أعمال الكافرين السراب الخادع للظمآن، كما يرد في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شيئاً..**﴾ النور: ٣٩. كما يحضر الماء في مركز الدلالة للتعبير غن ثنائية الحق/ الباطل، وهذا ما نلمسه في قوله تعالى: ﴿**لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ**﴾ الرعد: ١٤. فأخْذُ الماء مرتبط بالكفين، ولصفة السيولة التي يتّسم بها الماء الدور الحاسم في التشبيه السابق وفي إظهار دلالة أن لا جدوى من الالتجاء إلى غير الله في الدعاء، وبالتالي في تعزيز مقولة الحق، وإبطال مقولة الباطل.

٥ - ثنائية الماء/ الدنيا:

يعقد النص القرآني علاقة مشابهة بين الدنيا والماء، تأتي فيه لفظة الماء في موقع المشبه به، مما يعني تبعية لفظة الدنيا للماء، ويتجلّى ذلك من خلال نقل السمات الدلالية للماء إلى لفظة الدنيا في معرض التمثيل والتشبيه، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى:

﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ يونس: ٢٤. وفي قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا**﴾الكهف: ٤٥.

وقد لخص القرطبي في تفسيره (الجامع) السمات الدلالية المشتركة بين هاتين اللفظتين بقوله: «إنّما شبّه تعالى الدنيا بالماء لأن الماء لا يستقر في موضع، كذلك الدنيا لا تبقى على واحد، ولأن الماء لا يستقيم على حالة واحدة

كذلك الدنيا، ولأن الماء لا يبقى ويذهب كذلك الدنيا تفنى، ولأن الماء لا يقدر أحد أن يدخله ولا يبتل كذلك الدنيا لا يسلم أحد دخلها من فتنتها وآفتها، ولأن الماء إذا كان بقدر كان نافعاً منبتًا، وإذا جاوز المقدار كان ضاراً مهلكاً، وكذلك الدنيا الكفاف منها ينفع وفضولها يضر. وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال له رجل: يا رسول الله، إني أريد أن أكون من الفائزين؛ قال: «ذر الدنيا وخذ منها كالماء الراكد فإن القليل منها يكفي والكثير منها يُطغي»(١).

٦ - مقولة الطهر:

كان الماء مرتبطاً بالقداسة قبل مجيء الإسلام، وقد ارتبط بكثير من الشعائر في العالم القديم، كالتطهير بالماء، وشفاء الأمراض، والتعميد في المسيحية، والتعميد والغطس في الماء الجاري عند الصابئة(٢)، وقد أكّد القرآن الكريم مقولة الطهارة وعززها وفق ما هو معروف في الإسلام، فوردت لفظة الماء دالة على عنصر الطهارة في قوله تعالى: ﴿**إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ**﴾ الأنفال: ١١.

ووردت لفظة (طهور) صفة عامة للماء، فهو طهور، أي: يطهر كل شيء نزل عليه، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾الفرقان:٤٨

دلالات لفظة الماء بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم:

الجدب والقحط في الصحراء ولّدت ما أسميه ثقافة الماء متمثلة بالاحتفاء بعلم الأنواء، الذي يعنى بالنجوم والكواكب وملاحقة المطر، فسلامة تقدير

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٢/١٠، وانظر: ٨/ ٣٢٦.

(٢) يمكن العودة إلى صموئيل كريمر، أساطير العالم القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤: ٩٩ وما بعدها.

الجاهلي للمطر، ولمواقع هطوله، مسألة حياة وموت، وهذا ما أشار إليه الجاحظ بقوله: (.. ولحاجته إلى الغيث، وفراره من الجدب، وضنه بالحياة اضطرته الحاجة إلى تعرّف شأن الغيث، ولأنّه في كل حال يرى السماء وما يجري فيها من كواكب، ويرى التعاقب بينها، والنجوم الثوابت فيها، وما يسير منها مجتمعاً، وما يسير منها فارداً وما يكون منها راجعاً مستقيماً...)[١]، فمراقبة الغيث هي الدافع وراء الاحتفاء بعلم الأنواء.

ومن ثقافة الماء التي ولّدتها الصحراء، أخلاق الماء المتعلقة بالسقية والإغاثة، والكرم. وما يُعرف ب (حقّ الشَفة أو حق الشرب) الذي أقرّته الشريعة الإسلامية وهو الحقّ في إرواء الظمأ لكلّ من يطلبه. واحتفاء القرآن بالماء جاء في الآيات المكية مسيطراً وقلّ في الآيات المدنية، كما لاحظنا، وهذا نابع من كون الآيات المكية تمثل المرحلة الأولى من الدعوة، فغلب عليها طابع التهديد والإغراء بالماء سواء كونه عنصراً إحيائياً يقضي على الجدب أو عنصراً مكوناً للجنة. من هنا كان الاحتفاء بالماء في النص القرآني مختلفاً عن دلالات الماء في الشعر الجاهلي بل كان احتفاء خاصاً.

وهذا الثقافة المائية التي فرضتها البيئة الصحراوية، ستبرّر عناية الشعراء الجاهليين بالماء واحتفاءهم به، سواء من خلال بروز لفظة الماء ذاتها في شعرهم، أم من خلال بروز ألفاظ الحقل الدلالي المتعلقة بالماء، فالماء مركز حياتهم واهتمامهم، وهذا ما جعل حضوره، حقيقة ومجازاً، هو حضور دلالي مركزي في ذاك الشعر، وجاء القرآن الكريم ليعزّز من مركزية هذه الدلالة، ليخاطب به الإنسان ابن تلك البيئة، وليخاطب به الإنسان في كل مكان[٢].

---

(١) انظر الجاحظ: الحيوان، ٣٠/٦.

(٢) ربما تحسن الإشارة إلى أنّه لما جاء الرسول(ﷺ) مبشراً بالإسلام، من أوّل ما طلبه المشككون منه المعجزة المائية إثباتاً لنبوته، انظر: سورة الإسراء: ٩٠-٩١، وهي معجزة متناسبة مع طبيعة البيئة الصحراوية التي يعيشون فيها، والتي تدلّ على أهمية الماء فالحياة الرعوية تطلب الماء والكلأ دوماً.

لا يكاد ديوان شعر جاهلي يخلو من علامة لغوية دالة على الماء، فرضت ذلك طبيعة الحياة الصحراوية والرعوية التي يعيشها ابن ذاك العصر، فتنوعت دلالاته، فالماء دال على الشفاء، كما نلحظ في قول عبيد بن الأبرص (بسيط)(١):

فَذَلِكَ الماءُ لَـو أَنّـي شَـرِبتُ بِـهِ   إِذاً شَـفى كَبِـداً شَـكّاءَ مَكلومَـه

والماء دال على الكرامة والشرف والعزّة وطيب العيش، ومن ذلك قول عمرو بن كلثوم (وافر)(٢):

وَنَشرَبُ إِن وَرَدنـا المـاءَ صَـفواً   وَيَـشرَبُ غَيرُنـا كَـدَراً وَطينـا

والماء، والحقل الدلالي الذي يندرج تحته، يأتي دالاً على النهاية المحتومة للحياة، ومن ذلك قول عنترة (الكامل)(٣):

فَأَجَبتُهـا إِنَّ المَنِيَّـةَ مَنهَـلٌ   لا بُـدَّ أَن أُسـقى بِكَـأسِ المَنهَـلِ

ومنه قول النابغة (الطويل)(٤):

فَهُـم يَتَـساقَونَ المَنِيَّـةَ بَيـنَهُم   بِأَيديـهِ بـيضٌ رِقـاقُ المَـضارِبِ

والماء دال على الحياة، من خلال أسلوب الدعاء بالسقية للديار والربع والطلل،كما في قول المثقب العبدي (طويل)(٥):

سَقى تِلكَ مِن دارٍ وَمَن حَلَّ رَبعَهـا   ذِهابُ الغَوادي وَبَلُهـا وَمُـديمُها

ومنه قول عنترة (البسيط)(٦):

سَقَتكَ يـا عَلَـمَ الـسَعدِيِّ غادِيَـةٌ   مِنَ الـسَحابِ وَرَوّى رَبعَـكَ المَطَـر

---

(١) ديوان عبيد بن الأبرص.
(٢) ديوان عمرو بن كلثوم:٩٠.
(٣) شرح ديوان عنترة: ١٠٠.
(٤) ديوان النابغة: ٤٤.
(٥) ديوان المثقب العبدي: ٩٤.
(٦) شرح ديوان عنترة: ٦٧.

واقتران الماء باليد دال على الكرم، وهذا ما يظهر في غرض المدح، كما في قول زهير بن أبي سلمى: (بسيط)[1]:

فَاستَمطِروا الخَيرَ مِن كَفَّيهِ إِنَّهُما ... بِسَيبِهِ يَتَروّى مِنهُما البُعُدُ

ولزهير أيضاً: (طويل)[2]:

وَأَبيَضَ فَيّاضٍ يَداهُ غَمامَةٌ ... عَلى مُعتَفيهِ ما تُغِبُّ فَواضِلُه

وهنا نرى أن الدكتور أنور أبو سويلم، قد ذهب بعيدًا في التأويل الأسطوري، لاسيما في ما يخص المدح، عندما قال: «وفي الشعر الجاهلي نلحظ الاعتقاد بالقوى الروحية، والقدرات السحرية على استنزال المطر عند بعض الأشخاص والملوك والكهان...»[3]. والأمر ببساطة هو مدح للأفراد واستعطاف لرضاهم، ونيل عطاياهم، فكان الشاعر ينقل السمات الدلالية للفظة الماء، وما يندرج ضمن حقلها الدلالي إلى الممدوح، فيصبح غيثاً إذا أجدبت الأرض، ومعيناً إذا افتُقِد الخير نتيجة الجفاف والتنقل في الصحراء، وهذه أوصاف مستمدة من البيئة الصحراوية التي تبحث عن موارد الماء، وتتنقّل من مكان إلى آخر في سبيله، ومن هنا كان نقل الصفات المائية إلى الممدوح (أسميه: الممدوح المائي) هي من باب إسباغ السمات الدلالية لأجلّ الأشياء عند الجاهلي (الماء) على الممدوح، تكريماً له وطلباً لعطاياه، فالكريم في الصحراء يُشكّل مواجهة صريحة للجدب والجفاف، من هنا يساوي الممدوح في المعجم الجاهلي الندى، والمطر، والغيث،... ولا نرى في الأمر نزوعاً أسطورياً، أوإيماناً بقدرات سحرية للممدوحين. وربّما يسوّغ هذا انحسار الصورة المائية في الرثاء مقارنة مع المديح[4]، مع أن الرثاء هو مديح أيضاً،

---

(١) ديوان زهير: ٢٨١.

(٢) نفسه:١٣٩، أبيض: نقي من العيوب، على معتفيه: الطالبين ما عنده.

(٣) أنور أبو سويلم، المطر في الشعر الجاهلي: ٨٧.

(٤) يمكن الاستئناس هنا بالموسوعة الشعرية الإلكترونية الصادرة عن المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٣.

ولكنّه موجّه إلى الميت، بسبب استلاب الموت من المتوفى كل الصفات المائية التي يحتاجها الناس في تلك البيئة، فيقتصر الأمر على الدعاء للقبر بالسقية، كما نلحظ - على سبيل المثال - في قول النابغة الذبياني: (طويل) [١]:

سَقى الغَيثُ قَبراً بَينَ بُصرى وَجاسِمٍ بِغَيثٍ مِنَ الوَسمِيِّ قَطرٌ وَوابِلُ

كما يُلحظ، في الغالب، ارتباط الماء بالحقل الدلالي المتعلق بالغيث والسماء، وغياب الألفاظ المائية الأخرى نظراً لعدم وجود الأنهار في شبه الجزيرة العربية.

وبالمقارنة بين دلالات الماء في القرآن ودلالاته في نماذج من الشعر الجاهلي، يمكن أن نسجل النتائج الآتية:

تكرّرت لفظة الماء في القرآن الكريم ثلاثاً وستين مرة، جاءت في واحد وثلاثين سياقاً دالة على المطر، وجاءت في ثلاثة أسيقة دالة على النطفة مادة الخلق الأولى، وجاءت في بقية الأسيقة دالة على الماء بصفاته المختلفة كما لاحظنا في جدول صفات الماء.

الفرق الدلالي بين لفظتي (الماء) و(المطر) في الاستعمال القرآني، فتسيطر على لفظة (المطر) دلالتا الانتقام والعذاب، في حين تتنوّع دلالة الماء حين تدل على المطر، أو غيره، كما لاحظنا في سياق دراستنا للدوائر الدلالية.

لفظة الماء في الشعر الجاهلي، وفي القرآن الكريم، من الألفاظ المفتاحية التي تؤدي دوراً حاسماً وحقيقياً في تشكيل البنية المفهومية لرؤيا العالم. من هنا كان حضورها الدلالي الخصب والخاص في الاستعمال القرآني، وكان التنوع الدلالي في توظيفها في لغة الشعر الجاهلي، حقيقة ومجازاً، وهذا متأت ممّا أسميه ثقافة الماء النابعة من الجدب والقحط في الصحراء التي أدت إلى أخلاق الماء، وهي منظومة قيم أخلاقية وجمالية، برزت في التنوع الثري لاستخدام هذه اللفظة في تشكيلات دلالية كثيرة في لغة الشعر الجاهلي.

---

(١) ديوان النابغة: ١٢١.

الفصل الثاني

التعبير عن المحظور في اللغة العربية

في ضوء اللغويات الاجتماعية

(الثعالبي نموذجاً تطبيقياً)

يدرس هذا الفصل طرائق التعبير عن المحظور في اللغة العربية في ضوء اللغويات الاجتماعية معتمداً على مادة لغوية واحدة هي كتاب الثعالبي الكناية والتعريض، ويهدف هذا البحث إلى إبراز الجانب الاجتماعي وأثره في اللغة، وإلى لفت الانتباه إلى قصور الدراسات في هذا الميدان في اللغة العربية ولاسيما على الصعيد المعجمي، إذ إننا نفتقر في مكتبتنا العربية إلى معاجم المحظورات وأساليب التلطف في التعبير عنها، ولا يخفى الأثر الكبير لذلك في تعليم اللغة العربية للناطقين بها وللناطقين بغيرها.

في المصطلح:

يدرس هذا البحث المحظور اللغوي Linguistic Taboo عند الثعالبي في ضوء علم اللغة الاجتماعي، وهو علم ينطلق من أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية تتأثّر معانيها ومبانيها بالمجتمع اللغوي الذي تتشكّل فيه وهي مرآة ينعكس فيها كل ما يسير عليه الناطقون بها في شؤونهم الاجتماعية الخاصة والعامة. ودراسة الحظر وأساليب التعبير عنه إحدى موضوعات البحث في علم اللغة الاجتماعي،

والهدف من ورائه التوصّل إلى تحقيق التواصل بين أفراد المجتمع بأرقى صوره. وترتبط ظاهرة المحظور اللغوي بظاهرة التلطّفEuphemism(١). وهي إبدال الكلمة أو العبارة المحظورة بكلمات أو عبارات مقبولة في المجتمع اللغوي. ولازالت دراسة ظاهرتي المحظور والتلطف في العربية خجولة جداً سواء أكان على صعيد العمل المعجمي أم على صعيد الدرس اللغوي الاجتماعي(٢). بخلاف ما نلحظ في اللغات الأخرى كالإنكليزية مثلاً التي قُدمت فيها معاجم تعنى بالتلطف(٣)، كما قُدمت فيها دراسات كثيرة جداً تدرس المحظور في مجالات متنوعة من الحياة (٤).

---

(١) ترجم كمال بشر هذا المصطلح Euphemism بمصطلح (حسن التعبير) انظر: دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر:١٩٦، وترجمه كريم زكي حسام الدين بمصطلح (تحسين اللفظ) انظر: المحظورات اللغوية: ١٧ ، وترجمه أحمد مختار عمر بمصطلح (التلطف)، انظر: علم الدلالة: ٢٤٠.

(٢) في مجال دراسة المحظور يمكن النظر في قائمة مصادر ومراجع هذا البحث، أما على صعيد دراسة التلطف، فقدمت بعض الجهود الطيبة ولكنها غير كافية، منها دراسة محمد رجب الوزير في بحثه: «صور السلوك الكلامي في نصوص الأدب القضائي دراسة في ضوء علم اللغة الاجتماعي» بحث منشور في مجلة فيلولوجي، كلية الألسن، جامعة عين شمس، العدد: XL ، يونيه، ٢٠٠٣. ودراسة محمد سليمان العبد في كتابه «النص والخطاب والاتصال» المنشور عام ٢٠٠٥ وقد درس التلطف في الفصل الرابع. وقدمت الباحثة سهير إبراهيم محمد حسين رسالة دكتوراه في كلية الألسن جامعة عين شمس عام ٢٠١١ عنوانها: «صور التلطف في الأحاديث النبوية بصحيح البخاري».

(٣) منها على سبيل المثال:

- Dictionary of Euphemisms and Other Doubletalk ,HUGH RAWSON ,Crown Publishers ,Inc. New York .
- Dictionary of Euphemisms R. W. HOLDER, published by Oxford University Press Inc , New York.

(٤) من تلك الدراسات التي اطلعنا عليها على سبيل التمثيل:

في مجال التلطف في لغة الاقتصاد: =

وسنتبع في هذا البحث المنهج اللساني الوصفي، الذي يقوم على توصيف الظاهرة وتصنيفها من خلال كتاب الثعالبي المتخذ نموذجاً تطبيقياً.

المصطلح في التراث:

درس التراثيون المحظور اللغوي ضمن مصطلح الكناية، فاستخدموا مصطلحات متعددة دالة عليه، فالمبرد (ت ٢٨٥هـ) استعمل مصطلح (اللفظ الخسيس المفحش) للدلالة عليه، عندما قسم الكناية إلى ثلاثة أنواع، هي: «التعمية أو التغطية، والرغبة عن اللفظ الخسيس للفحش إلى ما يدلّ على معناه من غيره، والتفخيم والتعظيم»[١].

والنوع الثاني عند المبرد أحسن الأنواع، يقول: «ويكون من الكناية، وذاك أحسنها: الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره...»[٢].

ويستعمل كثير من التراثيين مصطلح الكناية في مقابل مصطلح المحظور للدلالة على المُحسّن أو المُلطّف للمحظور، فابن فارس (ت ٣٩٥هـ) يذكر مصطلحي الكناية وتحسين اللفظ ، يقول: «الكناية لها بابان: أحدهما أن

Doublespeak and Euphemisms in Business English ,POP ANAMARIA MIRABELA ,University of Oradea Faculty of Economic

وفي مجال التلطف في المحظورات الجنسية:

- Sexually Explicit Euphemism in Martin Amis,s Yellow Dog. Mitigation or Offence? ELIECER CRESPO FERNANDES, University of Alicante ,miscellanea: a journal of English and American studies 33 (2006): pp.11- ISSN: 1137-6368.

وفي مجال التعليم والتلطف:

- Corpus Analysis of English Euphemism in College English (3),MEIHUA WANG1,English Language Teaching ; Vol. 6, No. 8; 2013 ,ISSN 1916-4742 E-ISSN 1916-4750 ,published by Canadian Center of science and Education

(١) المبرد: الكامل: ٢/ ٨٥٥.

(٢) نفسه: ٢/ ٨٥٦ -٨٥٧.

يُكنّى عن الشيء بغير اسمه تحسيناً للفظ أو إكراماً للمذكور...»[١]. ويستخدم أبو هلال العسكري(٣٩٥هـ) مصطلح التلطّف وسيلة في التعبير عن المحظور[٢].

وقد فصّل القول في ظاهرتي الحظر والتلطّف، القاضي أبو العباس أحمد بن محمد الجرجاني (ت٤٨٢هـ) في مصنفه المختص «المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء».

مصطلح المحظور عند المحدثين:

استخدم المحدثون مصطلحات عدة دالة على المحظور، أشهرها: المحظور والمستهجن[٣]، والمُحرّم[٤]، واللامساس[٥]والابتذال[٦]. والخلاف في

---

(١) ابن فارس: الصاحبي: ٤٣٩.

(٢) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: ٤٢٧.

(٣) استخدم مراد كامل مصطلح المحظور، انظر: دلالة الألفاظ العربية وتطورها: ٢٧، واستخدم نايف خرما مصطلح الكلام المحظور اجتماعياً، انظر: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: ٢٤٤، وقد استخدم علي القاسمي مصطلحي المستهجن والمحظور معاً، انظر بحثه: ماذا نتوخى في المعجم العربي للناطقين باللغات الأخرى، مجلة اللسان العربي: ١١٥، وقد استخدم كريم زكي حسام الدين مصطلح المحظورات اللغوية والمستهجن، انظر عنوان كتابه: المحظورات اللغوية، دراسة دلالية للمستهجن والمحسن من الألفاظ.

(٤) استخدم محمود السعران مصطلي الكلام المحرم والكلام غير اللائق، انظر: اللغة والمجتمع، رأي ومنهج: ١٢٦، وقد استخدمت علية عزت عياد مصطلح المحرم، في كتابها معجم المصطلحات اللغوية والأدبية: ١٤٢.

(٥) استخدم حاكم مالك لعيبي مصطلحي اللامساس وتحريم المفردات، انظر: الترادف في اللغة: ١٠٥، واستخدم رمضان عبد التواب مصطلحي اللامساس والحظر في ترجمة مصطلح taboo، انظر كتابه: فصول في فقه اللغة: ٢٤٥، وكتابه: التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه: ١٢٤، وترجمه كمال بشر بالمصطلحين نفسهما (اللامساس والحظر) في ترجمة كتاب أولمان، انظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر: ١٩، وكذلك استخدم أحمد مختار عمر مصطلح اللامساس في التعبير عن المحظور وفي ترجمته عن الإنكليزية، انظر: علم الدلالة: ٢٤٠.

(٦) استخدمه عبد القادر أبو شريفه ورفاقه، انظر: علم الدلالة والمعجم العربي، دار الفكر، عمان، ١٩٨٩: ٦٨.

المصطلح عائد إلى رغبة بعض الدارسين استعمال مصطلحات مستمدة من التراث أحياناً، وأحياناً أخرى إلى الخلاف في ترجمة مصطلح (taboo) المقابل اللاتيني المعبر عن المحظور. ونميل إلى استخدام مصطلح المحظور في بحثنا لأنه يكاد يكون الجامع لكل دلالات المصطلحات المستعملة، ولأنه أكثر المصطلحات شيوعاً واستعمالاً بين الدارسين، كما أن أغلب الدارسين الذين اعتمدوا مصطلحاً آخر استخدموا دلالة الحظر في شرح مصطلحاتهم، لذا فإن مصطح المحظور شامل لكل تلك الدلالات وهذا ما سوغ لنا الانحياز إليه.

المحظور عند الثعالبي:

الثعالبي هو عبد الملك بن محمد إسماعيل(١) أبو منصور المعروف بالثعالبي، ولد سنة ٣٥٠ هـ، وكل المصادر متفقة على هذه السنة، أما سنة وفاته، فنجدهم ينقسمون إلى فريقين، فريق يقول إن وفاته كانت سنة٤٢٩هـ، ويأتي في طليعتهم ابن خلكان(٢)، ويذكر الفريق الآخر أنّ وفاته كانت سنة٤٣٠هـ(٣) كما ذكر ابن عماد الحنبلي في وفيات هذه السنة، لكنه كان متردداً، يقول في ذلك: «وتوفي في هذه السنة٤٣٠هـ أو التي قبلها»(٤)، والثعالبي من أهل نيسابور كان فرّاء، يخيط جلود الثعالب، فنسب إلى صناعته(٥).

---

(١) في كشف الظنون، هو أبو منصور عبد الملك بن إبراهيم. انظر حاجي: خليفة كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، سورية، ١٩٨٢: ٩٨١/٢.

(٢) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت – لبنان: ١٨٠/٣، وانظر: الزركلي الأعلام مكتبة الطالب، الرباط، ط٢، بلا: ٣١١/٤.

(٣) انظر الذهبي: الإعلام بوفيات الأعلام، تح: مصطفى بن علي عوض، وربيع أبو بكر عبد الباقي مؤسسة الكتب، الثقافية، بيروت –لبنان، ط١، ١٩٩٣: ٢٨٨/١، وانظر ابن عماد الحنبلي شذرات الذّهب في إخبار من ذهب، تح: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت: ٢٤٧/٣.

(٤) ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب: ٢٤٧/٣.

(٥) انظر: الزركلي: الأعلام: ٣١١/٤، والسمعاني: الأنساب: ٥٠٥/١.

عُني الثعالبي بالمحظور اللغوي في كتبه المختلفة، ففي كتابه «فقه اللغة وسر العربية» عقد فصلاً بعنوان: «في الكناية عمّا يُستقبح ذكره بما يُستحسن لفظه»[(١)]، فيستخدم مصطلح «ما يستقبح ذكره» للدلالة على المحظور، ويستخدم مصطلح «ما يُستحسن لفظه» للدلالة على التلطُّف أو المُحسّن الذي يُستعمل بديلاً عن المحظور. ويمكن أن نلحظ إشارات كثيرة إلى المحظور في كتابه: «تقبيح الحسن وتحسين القبيح»[(٢)]، وظهرت عنايته بهذا الموضوع بجلاء في كتابه: «الكناية والتعريض» الذي سيكون موضوع بحثنا هذا. ويمكن أن ندون الاستنتاجات الآتية حول هذا الكتاب:

١ - الفترة الزمنية للمادة اللغوية: يقدم الكتاب دراسة للحقول الدلالية للمحظور اللغوي في اللغة العربية، وطرق التلطّف في التعبير عنها منذ عصر ما قبل الإسلام، إلى فترة صدر الإسلام ، والعصر الأموي، وانتهاء بالفترة التي عاش فيها الثعالبي في العصر العباسي وتحديداً الربع الأول من القرن الخامس الهجري.

٢ - المادة اللغوية التي اشتمل عليها الكتاب تقدم صورة حقيقية للغة المحظورة التي كانت مستعملة في عصر المؤلف لاسيما أنه أكثر من الاستشهاد بلغة معاصريه، ودعمها بشواهد شعرية من عصور سالفة ومن القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال العرب.

٣ - تعدّد المصطلحات الدالة على تحسين المحظور عند الثعالبي، وأبرزها مصطلحان: المصطلح الأول: الكناية[(٣)]، وهنا يقول الثعالبي: «هذا

---

(١) انظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، تح: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، دمشق، ط٢، ١٩٨٩: ٤٣٣.

(٢) انظر الثعالبي: تحسين القبيح، وتقبيح الحسن، تح: شاكر العاشور، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ط١، ١٩٨١ فصل تحسين المقابح بالكنايات.

(٣) الكناية في اصطلاح البلاغيين لفظ أطبق وأريد به لازم معناه الحقيقي، مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي مع المعنى المراد، انظر: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي، (ضمن شروح التلخيص)، دار السرور بيروت، بلا: ٢٣٧. وانظر المنهاج الواضح في البلاغة، حامد عوني، مطبعة مخيمر، القاهرة، ط٥، ١٩٦٣: ١٣٩.

كتاب... في الكنايات عما يُستهجن ذكرُه...»[١]، ومن هنا نرى الثعالبي في مواضع عدة من كتابه يعرّف الكناية على أنها: «تحسين القبيح»[٢].

والمصطلح الثاني، هو مصطلح التعريض[٣]، والثعالبي لا يضع له حدّاً واضحاً ولكن يمكن للقارئ أن يستنتجه من أسيقة الكلام عنه، يقول: «العرب تستعمل التعريض في كلامها كثيراً، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح. ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل وجه، و يقولون: فلان لا يحسن التعريض إلا ثلباً...»[٤] ونشير إلى أن بلاغة التعريض هي بلاغة إخفاء وستر، فهي أخفى من الكناية، لاعتمادها على السياق دون اللفظ، من هنا قد يكون أثرها أعمق في المتلقين.

وتتداخل مصطلحات الكناية والتعريض والتلطّف عند الثعالبي، كما أنه يستخدم عبارات متعددة للتعبير عن المحظور من مثل قوله: ليس ممّا يخاطبون به، وفضول القول[٥]، وهذا من خبيث الهجاء[٦]، ومن رديء هذا الفصل[٧]، ومن نادر ما كُنّي به[٨] لو رزق فضل السكوت... [٩].

٤ - اتّسم هذا الكتاب - غالباً - بالتركيز والدقة في التأليف والتصنيف، فقد صنّف كتابه إلى أبواب منسجمة تعادل ما نسميه الآن بالحقول الدلالية

---

(١) الثعالبي، الكناية والتعريض: ٤.

(٢) نفسه: ١٦٣.

(٣) التعريض ضد التصريح، وهو أن تذكر شيئاً ، لتدل به على شيء لم تذكره، لتفصيل أكثر انظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي اليمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠: ١/ ٣٨٠.

(٤) الثعالبي، الكناية والتعريض: ١٦٧.

(٥) نفسه: ٣٤.

(٦) نفسه: ٥٤.

(٧) نفسه: ٧٦.

(٨) نفسه: ١٣٤.

(٩) نفسه: ٣٤.

ويندرج تحت كل حقل ألفاظ وعبارات دالة عليه، وقد قسم الكتاب إلى سبعة حقول دلالية (سمّاها أبواباً) صنفها على النحو الآتي[1]:

الباب الأول: في الكناية عن النساء والحرم، وما يتصل بذكرهن، وفيه خمسة فصول.

الباب الثاني: في ذكر الغلمان والكناية عن أوصافهم وأحوالهم، وفصوله خمسة.

الباب الثالث: في الكناية عن بعض فصول الطعام، وعن المكان المهيأ له، وفصوله أربعة.

الباب الرابع: في الكناية عن المقابح والعابات، وفصوله اثنا عشر.

الباب الخامس: في الكناية عن المرض، والشيب، والكبر،والموت، وفصوله ستة.

الباب السادس: فيما يوجبه الوقت والحال من الكناية عن الطعام والشراب، وما يتصل بهما، في فصلين.

الباب السابع: في فنون شتى من الكناية والتعريض مختلفة الترتيب، وفصوله سبعة.

وهنا يمكن أن نسجل ملاحظة منهجية على ترتيب الثعالبي للفصول، فالباب السادس متصل بالباب الثالث وكان يمكن أن يكونا في باب واحد تحت مسمى الطعام، وهذا ما ينطبق على الفصل السابع الذي كان يمكن أن يُوزّع على الأبواب السابقة. كما يمكن أن نلحظ أن الأبواب جميعها يمكن أن تندرج ضمن حقل دلالي واحد عام هو الحقل الدال على الإنسان من حيث الجنس والنوع (رجل، امرأة، غلمان)، ومن حيث حاجاته وما يرتبط به (الطعام، المرض، الموت، التقدم في السن).

---

(١) السابق نفسه: ٥.

٥ - راعى الثعالبي في كتابه الجانب الاجتماعي للغة، وقد كان حاضراً في كل أبواب كتابه، فقد اعترض على الكنايات التي كان يراها غير مناسبة للمقام، أو للسياق، ويشير إلى عدم توفيق قائليها، ففي معرض تعليقه على أبيات للأعشى أشار فيها إلى ضياع أطهار الممدوح، لأنه كان كثير الغزو، ولم يغشَ نساءه للغيبة عنهن في مغازيه، يقول: «وعندي أن ضياع أطهار نساء الملوك ليس مما يُخَاطبون به»[١]. وقد علق على قول الأخطل في بني مروان:

قومٌ إذا حاربوا شدّوا مَآزِرَهُمْ دُونَ النساءِ ولو باتتْ بأطهار

«فإنه على حسنه من فضول القول الذي لو رزق فضل السكوت عليها لحاز الفضيلة، وما للشاعر وذكر حرم الملوك فضلاً عمّا يجري لهم معهن»، [٢]فكلّ ما يتصل بالعلاقة الحميمية بين الرجل والمرأة يدخل في المحظور، وهنا يلح الثعالبي على أن الحظر سببه الطبقة الاجتماعية المُوجّه إليها الخطاب وهي طبقة الملوك، لذلك جعل هذا النوع من المخاطبات مما لا يليق مخاطبتهم به، وهو ما جعله يحظر استعماله. ومن عباراته الكثيرة الدالة على مراعاة الجانب الاجتماعي نذكر قوله: «العرب تستعمل التعريض في كلامها كثيراً، فتبلغ إرادتها بوجه ألطف، وأحسن، من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل وجه»[٣]. ومن تعليقاته على لطافة التعبير عن المحظور قوله: «... فانظر إلى لطافة هذا الكلام، وكثرة رونقه، وحُسن كنايته عن العورة والنكاح بالعسيلة» [٤].

أسباب الحظر اللغوي عند الثعالبي:

المحظور اللغوي ظاهرة لغوية اجتماعية تمثّل الكلام المحظور تداوله بشكله الصريح في مجتمع من المجتمعات، فبعض الكلام لا يليق التفوه به في العرف

---

(١) نفسه: ٣٠.

(٢) نفسه: الصفحة ذاتها.

(٣) السابق نفسه: ١٦٧.

(٤) نفسه: ٢٢.

الاجتماعي، لتعبيره الصريح عن معنى محظور تنفر منه الطباع، وتتكره الأذواق، لما يسببه من حرج معنوي أو خوف أو تقزز عند التحدّث به، حيث «تحظر اللغات استعمال بعض الكلمات لما لها من إيحاءات مكروهة، أو لدلالتها الصريحة على ما يُستقبح ذكره»[١]. وكل فرد من أفراد الجماعة اللغوية يدرك ما يجوز التلفظ به في أسيقة معينة، وما لا يجوز التلفظ به في أسيقة أخرى، فيتجنّبه إلى ما يُحسّنُ وما يُلّطف من وقعه، ومن ذلك على سبيل المثال، «الشتائم وما يكون لدى بعض الناس من عاهات، وكل ما هو جارح للإحساس، والآداب العامة... ويكره المجتمع التحدّث عن بعض الأمور التي يتشاءم منها، كالموت والأمراض الخبيثة، والجن والشياطين، ...»[٢]و يقع الحظر في اللفظة المفردة، وفي التركيب، وفي العبارة.

وقد أدرك الثعالبي ذلك وأسماه التحرّز عن ذكر الفواحش وتحسين القبيح، يقول في سياق كشف مواضع الحظر: «هذا كتاب خفيف الحجم، ثقيل الوزن، صغير الجِرم، كبير الغُنْم، في الكنايات عمّا يُستهجن ذِكرُه، ويُستقبح نشرُه، أو يُستحيا من تسميته، أو يُتَطيّر منه، أو يُترفع ويُتصون عنه، بألفاظ مقبولة تؤدي إلى المعنى، وتفصح عن المغزى، وتُحسن القبيح، وتُلطّف الكثيف، وتكسوه المعرض الأنيق في مخاطبة الملوك، ومكاتبة المحتشمين، ومذاكرة أهل الفضل، ومحاورة أهل المروءة والظرف، فيحصل المراد، ويلوح النجاح، مع العدول عمّا ينبو عنه السمع، ولا يأنس به الطبع إلى ما يقوم مقامه، وينوب منابه، من كلام تأذن له الأذن، ولا يحجبه القلب، وما ذلك إلا من سحر البيان في النفوس، وخصائص البلاغة، ونتائج البراعة، ولطائف الصناعة»[٣].

السبب الاجتماعي للحظر المتمثل في عدم اللياقة الاجتماعية، كذلك المتمثل في الحديث عن المرأة، إذ يلجأ المتكلم إلى إضمار اسمها مثلاً والكناية عنه بصفة لها، فالعرب - كما يقول الثعالبي - «تكني عن المرأة بالنعجة،

---

(١) أحمد مختار عمر: علم الدلالة: ٢٣٩.

(٢) عبد الغفار حامد هلال: علم اللغة بين القديم والحديث: ١٦١ - ١٦٢.

(٣) الثعالبي: الكناية والتعريض: ٤.

والشاة، والقلوص، والسرحة، والحرث، والفراش، والعتبة، والقارورة، والقوصرة، والنعل، والغُل، والقيد، والظلة، والجارة، والحليلة، وبكلها جاءت الأخبار ونطقت الأشعار»[١]. وقد عبر الثعالبي عن سبب هذا الحظر بقوله: «وإنما تقع مثل هذه الكناية عمّن لا يجسرون على تسميتها، أو يتغيمون من التصريح بها»[٢].

السبب الجنسي عندما يدل اللفظ صراحة على العلاقات الجنسية، أو الأعضاء التناسلية، أو عورة الرجل والمرأة، أو ما يتصل بذلك، فالعربية في كثير من المواضع مثلاً تجنبت ذكر عورة المرأة واستخدمت ألفاظاً وتراكيب للدلالة غير المباشرة عليها تأدباً، «فالعرب تقول: إنّ الجنين إذا تمّت أيامه في الرحم، وأراد الخروج منه طلب بأنفه الموضع الذي يخرج منه»[٣]. لذلك كنّت عن عورة المرأة بعبارة (مطلب الأنف)، ويورد الثعالبي شاهداً على ذلك قول الشاعر:

وإذا الكريمُ أضــاعَ مطلــبَ أنفِــهِ   أو عِرْسِــهِ لكريهــةٍ لــم يغــضبِ

ثم يقول: «فقال لي الأستاذ أبو بكر الطبري: انظر كيف تلطّف هذا الشاعر بحذقه، للكناية عن فرج الأم بقوله: مطلب أنفه»[٤]. ومعنى البيت أن الرجل متى لم يحمِ فرج أمه و امرأته لم يغضب من شيء يُؤتى إليه بعد ذلك[٥]. ومن هنا كانت العرب تحظر استخدام الألفاظ الدالة صراحة على العورة أو التي تكاد تقارب الصراحة في لفظها، فقد «كانت الشعراء تصف المآزر وتُكني بها عمّا وراءها تنزيهاً لألفاظها عمّا يستبشع ذكره»[٦]، ويورد الثعالبي بيتاً للمتنبي عيب عليه فيه صراحته، وهو قوله:

---

(١) السابق نفسه: ٧.

(٢) نفسه: ٩، يتغيمون: التغيم ألا يكون الأمر واضحاً. مثل الغيم الذي يحجب الشمس.

(٣) نفسه: ١٩.

(٤) نفسه: الصفحة ذاتها.

(٥) نفسه: الصفحة ذاتها.

(٦) نفسه:٢٠.

ثم يورد تعليقاً قاسياً على البيت منسوباً للصاحب بن عباد ، يقول فيه: «وكثير من العَهْر أحسن من هذه العفافة»[١]. ويورد الثعالبي أمثلة متنوعة على ذم التصريح باللفظ المحظور، منه ما عيب على عبد الله بن الزبير لما قال لامرأة عبد الله بن خازم: «أخرجي المال الذي تحت إستك، فقالت ما ظننت أنّ أحداً يلي شيئاً من أمور المسلمين، فيتكلّم بهذا!!»[٢]. وفي هذا إشارة إلى ضرورة حظر هذه المفردات من معجم الخاصة من علية القوم، أو ممن يسوسون أمر الناس، لأن التصريح بها مرتبط بسوقة المجتمع، من هنا تُستحسن اللطافة والتأدب والكناية منهم عند استخدامهم ما يدل على تلك الألفاظ، وهنا يورد الثعالبي مثالاً معبّراً عندما يقول: «وممّا يُستحسن للحجاج قوله لأم عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث: عمدت إلى مال الله فوضعته تحت ذيلك، كأنه كره أن يقول: تحت إستك، كما تقول العامة، خوفاً من أن يكون قذعاً ورفثاً»[٣]. وكثيراً ما تستبدل اللفظة المتعلقة بجسد المرأة وصفاتها بكناية غير مباشرة تدلّ على تلك الصفة، وهذا ما نلحظه في المثال الآتي الذي يرويه الثعالبي يقول: «ويُروى عن بعض السلف أنه قال لرجل أراد أن يتزوج: استوثر فراشك، أي تخيّر السمينة من النساء»[٤]. و إذا كانت الكناية عن المحظور الجنسي واضحة تقترب من المباشرة والتصريح، كان الثعالبي يذمها بقوله: «فهو كناية كالتصريح»[٥] بمعنى يبقى الحظر قائماً على استعمال هكذا أساليب في التعبير عن المحظور الجنسي.

---

(١) نفسه: الصفحة السابقة ذاتها.

(٢) نفسه: الصفحة ذاتها.

(٣) السابق نفسه: الصفحة السابقة ذاتها.

(٤) نفسه: ١٠.

(٥) نفسه: ٧١.

١ - **ومن أسباب الحظر عند الثعالبي مناسبة المقام،** فيحظر في المخاطبات الرسمية مثلاً كالقضاء والرسائل وما شابه استعمال الألفاظ الصريحة الجارحة أو غير المهذبة، أو التي لا تناسب مقام مُرسِلها ومركزه الاجتماعي، ولاسيما إذا كانت تلك المخاطبات موجّهة لذوي الشأن من الحكّام، وهذا ما يمكن أن نلمحه في رواية الثعالبي للقصة الآتية، يقول: «وبلغني أن بعض أصحاب البريد بنيسابور كتب إلى الحضرة ببخارى من إنهاء ما شجر بين بعض المشايخ بها وبين أحد القواد الأتراك، فقال في حكاية ذلك: وإنّه قال له: يا مؤاجر، فلما نظر وزير الوقت في هذه اللفظة أكبرها، وأنكرها، وصرف صاحب البريد من عمله، فلما ورد بخارى وحصل مجلسه، قرّعه على تلك السقطة، ووبّخه، وقال له: هلا صُنت عن مثل تلك اللفظة القَذَعة؟ فقال: أيد الله الشيخ الجليل، فما كنتُ أكتب إذاً، وقد أُمرتُ بإنهاء الأخبار على وجوهها؟ فقال: أعجزتَ - ويحك - أن تَكنِيَ عنها، فتقول: شتمه بما يُشتم به الأحداث أو كلاماً يؤدي معناه»(١).

وقد يصبح اللفظ المستخدم في تلطيف محظور ما محظوراً أيضاً، وذلك يعود لأسباب يمكن أن نردّها إلى ثلاثة هي:

٢ - **كثرة الاستعمال، ومرور الزمن:** فاستعمال المصطلح المُلّطف لفترات طويلة من الزمن يجعله مكشوفاً في الدلالة على المحظور، لذلك يُستبدل بمصطلح آخر، وربّما يكون هذا هو السبب في تعدد المصطلحات والعبارات الدالة على المحظور الواحد، من دون أن ننفي أن المصطلح التلطفي قد يُورّث من جيل إلى آخر كما نلحظ في حقل المحظورات الدينية مثلاً.

٣ - **اختلاف البيئة،** فلكل بيئة عاداتها وتقاليدها في التعبير عن محظوراتها الخاصة أو المشتركة، وهذا ما نلحظه في اختلاف الدلالات في عصرنا، فكثير من الكلمات التي تحمل معنى إيجابياً في بيئة عربية، قد تعني النقيض أو تحمل معنى سلبياً في بيئة أخرى.

---

(١) نفسه: ٦٤.

٤ - **اختلاف الجيل والجنس:** حتى في البيئة الواحدة والمجتمع الواحد، قد يختلف مفهوم المحظور وطرق التعبير عنه، كذلك يختلف التعبير عن المحظور بين المذكر والمؤنث نتيجة الثقافة الاجتماعية التي تقرن الحياء بلغة المرأة ممّا يُكثر من المحظورات، والأقنعة اللغوية لديها (كثرة الكنايات نتيجة كثرة المحظورات)، بخلاف المذكر الذي يعتمد طريقة أخرى في التعبير عن المحظورات ربما تكون أكثر حرية.

أشكال التعبير عن المحظور:

إن التعامل مع المحظور لا يتعدى طريقتين، كما يُستشف من كتاب الثعالبي ومن غيره. الطريقة الأولى خاصة بالفرد، بمعنى أن الموقف اللغوي يتطلب من الفرد أن يتجنب في مواقف معينة خاصة به بعض المحظورات اللغوية التي فرضها عليه الموقف وهنا يبرز ذكاء المتكلم وسرعة بداهته، فالموقف خاص غير مألوف في عرف الجماعة اللغوية، وهذا ما نلحظه عند ندماء الخلفاء ورجالهم المصاحبين لهم عندما يعرض لهم موقف محرج، فيتجاوزونه بدهاء وذكاء، ومن أمثلته عند الثعالبي قوله:«رجل مرّ في صحن الرشيد، ومعه حزمة خيزران، فقال الرشيد للفضل بن الربيع، ما ذاك؟ فقال: عروق الرماح يا أمير المؤمنين، وكره أن يقول: الخيزران، لموافقته لاسم والدة الرشيد»(١). فالحظر هنا حالة خاصة فردية اقتضاها السياق، وليست حالة لغوية عامة متعارف عليها بين الجماعة اللغوية.

أما الطريقة الثانية: فهي المحظورات المرتبطة بالجماعة اللغوية، وصارت عرفاً عاماً، قد يدل تجاوزه على عدم لباقة أو على تعدٍّ على العرف الاجتماعي، فمن آداب المجتمع أنه يكره التلفظ ببعض المفردات أو يستقبحها، فيلجأ إلى استخدام ألفاظ بديلة عنها، ولكل مجتمع خصوصيته وطريقته في التعامل مع محظوراته، مرتبطة بنظامه الاجتماعي، كما سنلحظ في التعامل مع حالة الموت، أو المحظورات الجنسية وغيرهما.

---

(١) السابق نفسه: ١٥٨.

ومع ذلك فالطابع الفردي للغة والطابع الجماعي تحكمها آليات وأشكال مشتركة في التعبير عن المحظور بأسلوب ملطّف، لم يذكرها الثعالبي بطريقة مباشرة، لكن يمكن أن نستنتجها من الأسيقة المختلفة في كتابه، وأهمها:

١ - **التعبير عن المحظور من خلال تشفير الدلالة:** والتشفير هنا قد يكون حالة فردية، وقد يكون حالة اجتماعية مقتصرة على الخاصة، تعتمد الذكاء والفطنة من المتلقي الموجّه إليه الخطاب لفهم المراد منه، وهو ما نلحظه في ما يرويه الثعالبي، في قوله:

«ففي قصة إبراهيم عليه السلام أنه زار ابنه إسماعيل عليه السلام، فوافق حضوره غيبته عن المنزل، فتقدمت إليه امرأته، وأخبرته بحالته ولم تعرض عليه القِرى، فقال لها قولي لابني: إنّ أباك يقرأ عليك السلام، ويأمرك أن تغيّر عتبتك، فلما رجع إسماعيل، وقصّت عليه المرأة القصة، وأدّت الرسالة طلّقها في الساعة، امتثالاً لأمر أبيه، لأن قوله: غير عتبتك، كناية عن طلاقها، والاستبدال بها»[١].

فالتشفير وقع في قوله:«غيّر عتبتك»ويبدو أنّ السياق هنا مقتصر على الخاصة من المتلقين، فالكلام فيه إلغاز جعل زوجة إبراهيم تنقل الرسالة المشفرة إلى زوجها فكانت نتيجته أن طلقها، وإن كانت العبارة شائعة كما نص الثعالبي في مقبوس سابق، فهذا لا يغير من أمر أن لفظة الطلاق هي لفظة شنيعة قد تم استبدالها بتركيب ألطف مُعبر.

٢ - كراهة ذكر اللفظ تؤدي لاستبداله بما يقرن به وما يدل عليه تلطيفاً له:

وهذا ما عبّر عنه الثعالبي بقوله: «أستحسن وأستظرف جداً ما كتبه ابن العميد في الكناية عن حلف بعض الملوك بالطلاق، وهو قوله: وحلف يميناً سمّى به حرائره»[٢].

---

(١) السابق نفسه: ١٠.

(٢) نفسه: ١٢.

فالرواية عن الملوك اقتضت تشذيب لفظة الطلاق، بقوله «سمّى حرائره» واليمين المقترن بالحرائر هو يمين الطلاق، فاستبدل ابن العميد باللفظ المحظور ما يدل عليه ويقترن به في العرف اللغوي والاجتماعي.

وهذا ما يمكن أن نلحظه في التعبير عن المكان الذي تُقضى فيه الحاجة، إذا تُستخدم ألفاظ تلطيفية متعددة، يذكر منها الثعالبي: الحُشّ وهو البستان، والمراح، والخلاء، والمبرز، والمتوضّأ، والميضأة، وبيت الخلاء، وبيت الكنيف(١).

٣ - التعبير عن المحظور من خلال التلميح و ترك التصريح:

كما نلحظ عند بعض المتأدبين والشعراء، ويورد الثعالبي مثالاً على ذلك أسلوب الأعشى في التعبير عن الطلاق، عندما قال: «أجارتنا بيني فإنّك طالقهْ»(٢) والمراد زوجته لا جارته.

٤ - التخلص من المحظور بذكر ضده، كما نلحظ في المثالين الآتيين:

«لما ورد الخبر على المنصور بخروج محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسين بن الحسن بالبصرة، وهو في بستان له ببغداد، نظر إلى شجرة فقال للربيع: ما اسم هذه الشجرة؟ فقال: طاعة يا أمير المؤمنين، وكانت خلافاً، فتفاءل المنصور بذلك، وعجب من ذكائه»(٣).

وقد يكون التعبير عن المحظور بضدّه من باب التفاؤل، أو الاحترام، أو التخلص من حرج، وقد ذكر الثعالبي أمثلة على ذلك في فصل الكناية عمّا يُتطيّر من لفظه، فقال:

«يُكنى عن اللديغ بالسليم، والأعمى بالبصير، وعن المهلكة بالمفازة، وعن ملك الموت بأبي يحيى..»(٤)وقد عبر عن مسوغات هذا الاستعمال

---

(١) نفسه: ٨٧ - ٨٨.

(٢) نفسه: ١٣.

(٣) السابق نفسه: ١٥٧.

(٤) نفسه: ١٥٧.

اللغوي صراحة ابن قتيبة بقوله: «ومن المقلوب أن يُوصف الشيء بضد صفته للتطير والتفاؤل كقولهم للديغ سليم، تطيراً من السقم وتفاؤلاً بالسلامة، وللعطشان ناهل، أي سينهل يعنون يُروى، وللفلاة مفازة، أي منجاة وهي مهلكة...»[١]وقد اعتنى كثير من علماء العربية بهذا الجانب وبعضهم جعلها ضمن باب الأجوبة الحصيفة، كما فعل ابن قيم الجوزية في كتابه«الطرق الحكمية، ومما أورده، قوله: «... بعض الخلفاء سأل ولده وفي يده مسواك، ما جمع هذا؟ فقال: محاسنك يا أمير المؤمنين، ولم يقل: مساويك» وعلق على ذلك بقوله: «وهذا من الفراسة في تحسين اللفظ، وهو باب عظيم اعتنى به الأكابر والعلماء، وله شواهد كثيرة في السنة وهو من خاصية العقل والفطنة»[٢].

٥ - **التعبير عن المحظور بذكر حرف من حروف الكلمة:** يقول الثعالبي: «ويكنون عن الزانية بقولهم: شتمه بالزاي»[٣].

٦ - **التعبير عن المحظور بالإشارة إلى صفة من صفاته:** يقول الثعالبي: «يدعون على من يعادونه، فيقولون: سلّط الله عليه ما لا يجترّ، يعنون السبع، ويكنون عن القوّاد بالنقيب»[٤].

وتكثر هذه الطريقة عند التعبير عن الداء والعاهة، فيُقال عن الأبرص: الوضّاح والأبرش[٥]، ويُقال عن الأعمى: المحجوب، فيقال: عاش محجوباً[٦]، ويُقال عن الأعور: المُمتّع[٧]. وتعتمد طريقة ذكر الصفة في التعبير

---

(١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن: ١٨٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ٤٢.

(٣) الثعالبي، الكناية والتعريض: ١٦٥.

(٤) نفسه: الصفحة السابقة ذاتها.

(٥) نفسه: ٩٩.

(٦) نفسه: ١٠١.

(٧) نفسه: ١٠٢.

عن المحظور، عند التعبير عن وصف العلل الاجتماعية، فالبخيل يُسمّى - كما يذكر الثعالبي - المقتصد، ونظيف المطبخ، ونقي القدر[1]. وممّا يستعمل في التعبير عن الإنسان الثقيل، قولهم: قد أقبل ليل الشتاء[2] في الكناية عن أنه طويل وبارد.

٧ - استبدال اللفظ المباشر الدال على الحُرم بألفاظ وتراكيب غير مباشرة دالة على الاحترام واللباقة الاجتماعية:

والحُرم هم أقارب الرجل من النساء، ومن أمثلة ذلك ما رد به جعفر بن محمد على خمارويه بن طولون بعد أن أوصاه بابنته قطر الندى، فقال: «... وأمّا الوديعة - أعزّك الله - فهي بمنزلة ما انتقل من شمالك إلى يمينك، ضنّاً منا بها، وحياطة لها، ورعاية لمودتك فيها»[3].

فكنّى عن الزوجة بالوديعة، وفي هذا لباقة اجتماعية، وإظهار لمكانتها، ورعايته لها، ومثل هذا مألوف في اللغة العربية، وقد عبر الثعالبي عن ذلك بقوله: «وكثيراً ما يُكنى عن البنت بالكريمة، وعن الصغيرة بالريحانة، وعن الأم بالحُرّة والبَرّة ، وعن الأخت بالشقيقة، وعن الزوجة بكبيرة البيت، وعن الحُرم بمن وراء الستر، وعن الزفاف بتآلف الشمل واتّصال الحبل»[4].

وأحياناً يكون المحظور المتعلّق بالحُرم لأسباب خاصة تتعلق بحسن التعبير عند مخاطبة ذوي الشأن من القادة والملوك عندها يصبح حظر بعض المفردات مستحباً لأسباب بلاغية، وهذا ما تعبّر عنه القصة الآتية:«وحدثني أبو النصر محمد بن عبد الجبار العتبي قال: لما توفيت والدة الأمير الرضى أبي القاسم نوح بن منصور، احتاج خالي أبو النصر العتبي إلى مكاتبة الحضرة في التعزية عنها، فلم يرتضِ لفظة الأم والوالدة في ذِكرها، فكتب

---

(١) السابق نفسه: ١٠٣.

(٢) نفسه: ٩٣.

(٣) نفسه: ١٦.

(٤) نفسه: ١٧.

كتاباً قال في فصل منه: وقد قرع الأسماعَ نفوذُ قضاء الله فيمن كان البيتُ المعمور ببقائها مصعدَ الدعوات المقبولة، ومهبطَ البركات المأمولة، فارتضاه كُتّاب الحضرة، وتحفّظوه»[1].

فلفظة (لم يرتضِ) الواردة في المقبوس دالة على حظر خاص للفظتي (الأم والوالدة) في سياق خطاب الملوك والأمراء واستبدالها بما يكون أليق اجتماعياً عند مخاطبتهم، فالاستبدال هنا كان لأسباب بلاغية، وهذا ما نلحظ أثره في متلقي الخطاب في نهاية المقبوس.

٨ - **ترك اللفظ المُتطَيّر من ذكره إلى ما هو أخفّ وقعاً منه**، وهذا ما يظهر جلياً عند الكنايات عن المحظورات المتعلقة بالموت والمرض وما يخاف منه الإنسان: ومن أمثلة ذلك نأخذ ما أورده الثعالبي عمّا يدل على الموت في كتابيه: «الكناية والتعريض»، و«تحسين القبيح وتقبيح الحسن»:

«ومن أحسن كنايات الصاحب، وأبي إسحاق الصابي، وغيرهما من البلغاء عن ذكر موت الملوك والأجلة والرؤساء قولهم: انقضت أيامه، استأثر الله به. خانه عمره. لم تسمح النوائب بالتجافي عن مهجته. أجاب داعي ربه. نفذ قضاء الله فيه. لحق بالسبيل التي لا احتراز منها. انتقل إلى جوار ربه. دعاه الله فأجاب دعاه ولبى نداه. نقله الله إلى دار رضوانه ومحل غفرانه. انقلب إلى كرامة الله وعفوه. كتب له سعادة المحتضر، وأفضى به الأمر إلى الأجل المنتظر. طرقه طارق المقدار، واختار الله عزله بنقله من دار البوار إلى دار القرار»[2]. ويكنّون عن القبر بالتربة، والمضجع، والمرقد، والمشهد[3].

---

(١) نفسه: الصفحة السابقة ذاتها.

(٢) الثعالبي: الكناية والتعريض: ١٣٩، وانظر: تحسين القبيح وتقبيح الحسن: فصل تحسين المقابح بالكنايات.

(٣) نفسه: ١٤٠.

٩ - التحرُّز من ذكر الفواحش السخيفة بالكناية اللطيفة، وإبدال ما يفحُش ذكره في الأسماع بما لا ينبو عن الطباع[١]، وهنا تقتضي اللياقة الاجتماعية إخفاء اللفظ الصريح واعتماد المجاز في التعبير عنه، فيكثُر استخدام الألفاظ غير الموضوعة للمحظور في الأصل اللغوي للتعبير عنه، وهذه تكثر في الألفاظ الجنسية، والجدول الأتي نصنف فيه ما أورده الثعالبي من مفردات محظورة في هذا الحقل:

الحقل الدلالي للفظ المحظور	**اللفظ المحظور (ما يُفضل الاستغناء عنه)**	**اللفظ المُلطّف المقبول اجتماعياً (أو التركيب أوالعبارة) (المُستحسَن)**	**صاحب اللفظ الملطف**	**صفحة وروده في الكتاب**
الجنس	الدبر	محاشهنّ	الرسول (ﷺ)	٢١
	عورة المرأة	الفرج	القرآن الكريم[٢]	٢١
	النكاح	العُسيلة	الرسول (ﷺ]	٢١-٢٢
	الفرج أو الدُّبر	مطامير الهوى	راشد بن إسحاق الكاتب	٢٢
	العورة	ما بين رجليه	الرسول (ﷺ)	٢٥
	عورة الرجل	البلبلة	عبد العزيز السوسي	٢٥
	عورة الرجل	جلد عميرة وعميرة	مجهول	٢٦
	عورة الرجل	القضيب	شاعر يدعى أبو نعامة	٢٦
	عورة الرجل	الطومار	دعبل الخزاعي	٢٦
	عورة الرجل	بعض غلامه	ابن الرومي	٢٦

(١) العبارة للقاضي الجرجاني، انظر المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء: ٥.

(٢) أورد الثعالبي شواهد قرآنية لهذا الاستخدام، انظر: سورة (المؤمنون): ٥، وسورة المعارج: ٢٩، وسورة التحريم: ١٢، وانظر الثعالبي، الكناية والتعريض: ٢١.

	عورة الرجل	إمام لهوي	أبو الفتح البستي	٢٦ -٢٧
	عورة الرجل	مزاريب البول	مُخنث من المدينة	٢٧
	عورة الرجل	مفتاح اللذة	بعض المجان	٢٧
	عورة الرجل	مفتاح الله	مجهول	٢٨
الطهارة والعفة	عفيف الفرج	عفيف الإزار	مجهول	٢٨
	عفيف الفرج	طاهر الذيل	مجهول	٢٨
	عفة الفرج	كرام المضاجع	الشاعر زيادة بن زيد	٢٨
الشهوة والنكاح	النكاح	﴿أفضى بعضكم إلى بعض﴾	القرآن الكريم(١)	٢٨
	النكاح	﴿تغشّاها﴾	القرآن الكريم(٢)	٢٩
	النكاح	﴿هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ﴾	القرآن الكريم(٣)	٢٩
	النكاح	﴿باشروهنّ﴾	القرآن الكريم(٤)	٢٩
	النكاح	﴿فما استمتعتم به منهنّ﴾	القرآن الكريم(٥)	٢٩
	النكاح	﴿راودتني عن نفسها﴾	القرآن الكريم(٦)	٢٩
	النكاح العنيف	زعزعة السرير	امرأة في عهد عمر رضي الله عنه	٣٢

(١) انظر: النساء: ٢١.

(٢) انظر: الأعراف: ١٨٩.

(٣) انظر: البقرة: ١٨٧

(٤) انظر: البقرة: ١٨٧.

(٥) انظر: النساء: ٢٤.

(٦) انظر: يوسف: ٢٦.

	النكاح	صرّتْ الفرس	أبو عثمان الخالدي	٣٢
	إذا أتى الرجل المرأة في غير مأتاها	حمص تحميصاً	ذكره الأزهري في تهذيب اللغة	٣٦
	الجارية المتهيئة لذلك (غير المأتى)	مالكية[١]	مجهول	٣٦
افتضاض العذرة	فضّ العذرة	ثقب اللؤلؤ	بشار بن برد	٣٧
	فضّ العذرة	ثقب الدرّ	أبو العلاء الأسدي والصاحب بن عباد	٣٧
	فضّ العذرة	فضضت الصدف	أبو الفضل الميكالي	٣٨
	فضّ العذرة	فتحنا الحصن	حماد عجرد	٣٨
العذرة	عذراء	فلان بخاتم ربها	مجهول	٤٠
الحيض	الحيض	ليس يجوز لها أن تقرأ القرآن	مجهول	٤٣
الحَمل	الحمل	نفخ البطن	مجهولة	٤٥
الختان	الختان	الطهر والتطهير	مجهول	٥٣
اللواط	اللواط	العلق[٢]، المطبوع، والمعاشر، والمواسي	مجهول	٥٧
	اللواط	فلان يجيب المضطر إذا دعاه	من مكروه الاقتباس من القرآن	٥٧
	اللواط	فلان من البابة	ابن طباطبا	٥٧

(١) لما يُروى عن مالك بن أنس من إباحة ذلك، انظر الثعالبي:الكناية والتعريض:٣٦.

(٢) العلق عند اللاطة كناية عن المؤاجرة.

	اللواط	فلان في شرط يحيى بن أكثم[١]	الطبري	٥٧
	اللواط	يبذر النسل بها في السباخ[٢]	السري الموصلي	٦٩
	اللواط	فلان يُؤثر صيد البَرِّ على صيد البحر	مجهول	٧٣
	اللواط	فلان يقول بالظباء ولا يقول بالسمك	مجهول	٧٣
	اللواط	فلان يحب الحملان ويبغض النعاج	أبو نواس	٧٣
	اللواط	فلان يميل إلى من لا يحيض ولا يبيض	مجهول	٧٣
	اللواط	فلان يكتب في الظهور	مجهول	٧٣
	يقول بالصغار دون الكبار	فلان يُؤثر السخال على الكباش	مجهول	٧٤
	المخنث	الشادن الأكحل	سعيد بن حميد	٦٠

- الخاتمة والنتائج

وفي خاتمة بحثنا يمكن أن نسجل النتائج الآتية:

١ - إن الثعالبي في كتابه المدروس ركّز على المحظور واستعمل مصطلحات بديلة دالة عليه تتمثل بمصطلح الكناية ومصطلح التعريض، وتعد دراسته رائدة في مجال درس الحظر اللغوي في إطاره الاجتماعي، وهو ما أُطلق عليه حديثاً اللغويات الاجتماعية.

٢ - إن تأمل الأمثلة التي أوردها الثعالبي في كتابه تدل على إدراكه أسباب الحظر ، وطرق التعبير عنها، وإن لم يسمها بطريقة منهجية مباشرة.

(١) وهو مشهور في اللواطة.

(٢) كنى عن اللواط بالبذر في سباخ لا ينبت.

٣ - إن دراسة كتاب الثعالبي والكتب الأخرى التي يمكن أن تندرج في الباب ذاته يمكن أن تعدّ خطوة أولى وضرورية باتجاه صناعة معجم لغوي للمحظورات في اللغة العربية وطرق التلطف في التعبير عنها، إذ يمكن أن يسد هذه المعجم القصور في جانب الدراسة الاجتماعية للغة العربية، باعتماد مصطلحات دالة على هذا الجانب تُشرح في مقدمته تعبر عن الجانب الاجتماعي وتساعد في جوانب عديدة منها تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهنا يمكن استعمال مصطلحات دالة على هذا الجانب توضع بعد كل الكلمات في المعجم من مثل: «محظور، يُنصح باستبداله فيِ التواصل، مستعمل، نادر، مهجور، ميت، قديم، معاصر،..» فيتجنّب المُتعلِّم القادم من خارج هذه المنظومة اللغوية استخدام الألفاظ في غير موضعها الصحيح ويترك غير المستعمل، ويعرف الألفاظ الدالة على لباقة وتأدب ويتجنب الألفاظ المحظورة اجتماعياً. مع الإشارة إلى أنه من الأفضل صناعة معاجم متخصصة للتلطف والمحظور كما فعلت اللغات الأخرى.

الفصل الثالث

ضمائر المتكلّم في المعلّقات

في ضوء اللغويّات الاجتماعيّة

(دراسة مقارنة بين عنترة وعمرو بن كلثوم)

يهدف هذا الفصل إلى التركيز على جانبين، الأول: الوقوف عند الدراسات التي تناولت الضمائر، وإظهار أهميتها، والإشارة أحياناً إلى جوانب قصورها ولاسيما في الجانب الاجتماعي للغة. والجانب الثاني دراسة الضمائر في معلقتي عنترة وعمرو بن كلثوم دراسة إحصائية ودلالية مقارنة، بهدف التوقف عند أثر العامل الاجتماعي في لغة كل منهما، من خلال جانب واحد هو ضمائر المتكلّم، ومن أهم النتائج التي يتبناها البحث ويدعو إليها هي التركيز على التطور الدلالي التاريخي الاجتماعي للضمائر في العربية من خلال دراسة تطورها عبر كل مرحلة من مراحل تاريخها، ابتداء من العصر الجاهلي وحتى الآن، لإبراز وظائفها النحوية والدلالية ودورها في إظهار المستوى الاجتماعي للمتكلّمين.

١ - الضمائر في الدرس اللغوي:

عدّ النحاة الضمائر تابعة للاسم وهو أحد أقسام الكلام الثلاثة (اسم، فعل، حرف)، وأطلقوا عليها - مع أسماء الإشارة والموصولات - اصطلاح (الأسماء المبهمة). وإتباع الضمائر لفئة الاسم قد يكون عائداً لنظرية العامل التي تقضي أن يكون لكل عامل معمول. وقد ذكر الزركشي (٧٩٤هـ) في كتابه البرهان في علوم القرآن، وكذلك السيوطي

(٩١١هـ) في كتابه الإتقان في علوم القرآن، أنّ ابن الأنباري (٣٢٨هـ) ألف كتاباً في بيان الضمائر الواقعة في القرآن الكريم[١]، ولكن ممّا يُؤسف له أنّ هذا الكتاب من النتاج العلمي المفقود لابن الأنباري[٢]، وهذا ما يغيّب مادة علميّة كانت ستثري البحث في الضمائر.

إنّ دراسة النحويين المتقدمين للضمائر في العربية قد اهتمت ببيان وظائفها النحوية في إطار الجملة الواحدة، وذلك أمر طبيعي؛ لأنّ وظيفة النحو تقف عند حدود الجملة ولا تتعداها وقد استوفى النحويون الحديث عن الوظائف النحوية للضمائر[٣]، فأورد النحاة الضمير في باب النكرة والمعرفة، فهو عندهم أول أنواع المعارف[٤]، وقد قسموه إلى «ما وضع لمتكلّم أو مخاطب، أو غائب تقدّم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً»[٥]، كما قسّموا الضمير إلى مستتر وبارز وفصلوا القول في ذلك[٦].

---

(١) انظر الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ط٣، بلا، ٢١٢/٢، وانظر: ٤/ ٢٤. وانظر السيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي): الإتقان في علوم القرآن، دار نوبليس، بيروت، ط١، ٢٠٠٧: ٧٠٩/٥.

(٢) انظر: د. حاتم الضامن: ابن الأنباري سيرته ومؤلفاته، دار البشائر، دمشق، ط٤، ٢٠٠٤: ٧٥.

(٣) انظر: د محمد خضر عريف: الوظائف الخطابية للضمائر مع دراسة مقارنة لنظام الضمائر في كل من العربية والإنكليزية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، سلسلة بحوث اللغة العربية وآدابها (٢)، ١٤٠٩: ١١ وما بعدها. وانظر: دندوقة فوزية: ضمائر العربية: المفهوم والوظيفة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السادس، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.

(٤) انظر تصنيف الضمير في مقولة الاسم المعرفة: السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، مراجعة فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، المجلد الأول، ج٢: ٩٥.

(٥) انظر: نور الدين عبد الرحمن: شرح كافية ابن الحاجب، تح: أسامة طه الرفاعي، دار الآفاق العربية، ط١، القاهرة ٢٠٠٣ : ٧٦/٢.

(٦) راجع: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٦٥، ٨٩/١ وما بعدها.

حسب ما رأينا:

القسم الأول: وهو الذي أخذ الحيز الأكبر في الدراسات المعاصرة للضمير، ويتجلّى في التركيز على إعادة النظر في قضية التقسيم الثلاثي للكلم العربي[١] أي ركّز على الشكل اللغوي، منطلقاً من أنّ كثيراً من الوحدات اللسانية لا ينطبق عليها تعريف القدماء لهذه الأقسام، فقُدّمت محاولات كثيرة لإعادة النظر في تصنيفها، فكانت الفكرة العامة المطروحة هي التقسيم الرباعي للكلم العربي، ومن أوائل من تبّنوا هذا الطرح وقالوا بالتقسيم الرباعي من المحدثين الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه «من أسرار العربية» الذي وضع فيه أسساً يرى وجوب مراعاتها في تحديد أجزاء الكلام وتعريفها، وهي: المعنى، والصيغة، ووظيفة اللفظ في الكلام. جعل فيه الأسماء المبهمة قسماً مستقلاً بذاته ورأى أن هذه الأسماء هي«ألفاظ صغيرة البنية، تستعيض بها اللغات عن تكرار الأسماء الظاهرة ويندرج تحتها الإشارة والموصولات[٢]. وقد أطلق مهدي المخزومي في الفترة ذاتها على القسم الرابع للكلم - في سياق تقسيمه الرباعي له - تسمية الكنايات والإشارات، وعدها قسماً مستقلاً يُضاف إلى الفعل والاسم والأداة، ويقول إنّ هذه الكنايات والإشارات تتجمّع في مجموعات يندرج في كل منها ألفاظ تؤدي وظيفة معينة مشتركة، وأهم هذه المجموعات: الضمائر، والإشارة، والموصول بجملة، والمستفهم به، وكلمات الشرط [٣].

---

(١) هنا يجب أن لا نغفل الجهود التي دافعت عن التقسيم الثلاثي ولاسيما الحجج المقدمة لإدراج الضمائر تحت قسم الاسم، ويمكن النظر هنا إلى فندريس: اللغة، تر: الدواخلي والقصاص، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٠: ١٥٧.

(٢) انظر: إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٦: ٢٦٥ وما بعدها.

(٣) انظر: مهدي المخزومي: في النحو العربي، قواعد وتطبيق، مطبعة البابي وأولاده، مصر، ط١، ١٩٦٦: ٤٧ وما بعدها وهنا تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الكناية والمكني ليس مصطلحاً حديثاً، بل هو مصطلح كوفي يقابل عند البصريين مصطلح الإضمار، ويُشار إلى أنّ الخليل وهو إمام أهل البصرة قد استعمله أيضاً، انظر:=

واقترح الدكتور تمام حسان أيضاً تقسيماً رباعيّاً للكلم، عدّ فيه الضمير قسماً قائماً بذاته، طالما أنّه ليس من المشتقات المعربة، وقد برّر ذلك بكون الضمير: «لا يدلّ على مسمّى كالاسم ولا على موصوف بالحدث كالصفة ولا على حدث وزمن كالفعل، لأنّ دلالة الضمير تتّجه إلى المعاني الصرفية العامة التي يعبر عنها باللواصق والزوائد ونحوهما. والمعنى الصرفي العام الذي يعبّر عنه الضمير هو عموم الحاضر أو الغائب دون دلالة على خصوص الغائب أو الحاضر أو الغائب... والحضور قد يكون حضور شخصية كما في هو وفروعه، وقد تكون موصولية كما في الذي وفروعه [١].

ويمكن أن نلحظ، هنا، أن الدكتور حسان قد ضم إلى هذا القسم (الضمير) قسمي أسماء الإشارة، والأسماء الموصولة - وهذا ما كان قد سبقه إليه الأب هنري اليسوعي في كتابه (العربية الفصحى)[٢] - على الرغم من الخلاف الشكلي الذي بين هذه الأقسام الثلاثة. وقد رفض الدكتور جلال شمس

=الفراهيدي (الخليل بن أحمد) كتاب الجمل في النحو، تح: فخر الدين قباوة، بلا دار نشر، ط٥، ١٩٩٥: ١٢٠، ٢٦٧، وانظر: ابن عقيل (بهاء الدين): شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: حنا فاخوري، دار الجيل ، بيروت، ط٥، ١٩٩٧: ١/ ١٩٢، وانظر: بابا أحمد رضا: دراسة لسانية صورية للوحدات اللسانية الدالة، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور غيثري سيدي محمد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العام الجامعي ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦: ٣٥ وما بعدها. كذلك تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الضمير في الإشارة، القسم الرابع من أقسام الكلم وما يندرج تحته استخدم النحاة الأقدمون تحت مصطلح المضمر والإضمار لكن ضمن تقسيمهم الثلاثي للكلم، انظر: سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هاون، دار الجيل، بيروت، ط١، بلا: ٢/ ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٨٦.

(١) انظر تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢،١٩٧٩: ١٠٨ وقد أعاد الدكتور تمام حسان هذا الرأي في أحدث كتبه، انظر: اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط١،٢٠٠٧: ٢٢٥.

(٢) انظر: الأب هنري فليش اليسوعي، العربية الفصحى نحو بناء لغوي جديد تعريب وتحقيق الدكتور عبد الصبور شاهين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ط١، ١٩٦٦: ١٦.

الدين في دراسته الرائدة للأنماط الشكلية لكلام العرب طرح الدكتور حسان في جعل أسماء الإشارة والموصول مع الضمير في قسم واحد وردّ ذلك إلى خلاف في الشكل، وفي العلاقات السياقية للكلام Syntagmatic relations، فقال في سياق الاختلاف بين الضمائر والموصولات: «حقاً إنّ الضمائر تشبه الموصولات في أنّ كلّاً منها يتّسق عادة بما قبله وما بعده من حيث الشخص والعدد والجنس إلا أنّ الموصولات تختلف عن الضمائر في نقطتين على الأقل هما: أولاً: أنّ الضمائر بالنسبة للشخص تكون للمتكلّم والمخاطب والغائب، أمّا الموصولات فليس لها إلا صورة واحدة. وثانياً: أنّ الضمائر يمكن أن تأتي ملتصقة بالأفعال والأسماء، أمّا الموصولات فلا يمكن أن تلتصق بهما ولا تأتي إلا كمورفيمات حرّة»(١).

أما الخلاف بين الإشارة والضمائر، فيقول الدكتور شمس الدين: «الضمائر المنفصلة لا تقبل أن تسبق بالأفعال عادة... أمّا الإشاريات فتقبل أن تسبق بالأفعال مباشرة... وهناك فرق آخر... فالضمائر المنفصلة لا تقبل أن تسبق بكلمات مثل: في، مع، إلى... ولكنّ الإشاريات تقبل أن تسبق بمثل هذه الكلمات إذ يُقال: في هذين، مع هذين،... أمّا التفريق بين الضمائر المتّصلة والإشاريات فهو جدّ يسير، فالضمائر المتصلة مورفيمات مقيّدة، أمّا الإشاريات فهي جميعها مورفيمات حرّة»(٢).

والقسم الثاني من دراسات الباحثين ركّز على الجانب المقارن في دراسة الضمائر ولاسيما مقارنة ضمائر العربية مع مثيلاتها في اللغات السامية، وهنا يبرز المجهود الكبير للباحث محمد عبد الله الجبر الذي كان

---

(١) انظر: الأنماط الشكلية لكلام العرب، نظرية وتطبيقاً، النظرية، د. جلال شمس الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥: ١/ ١٣٥ والحق أن هذه الدراسة قدمت مجهوداً طيباً في دراستها للأنماط الشكلية لكلام العرب.

(٢) الأنماط الشكلية، م. س: ١٣٧، ١٣٨.

سبّاقاً في إفراد كتاب لهذا النوع من الدرس[1] قارن فيه بين الضمائر في مختلف اللغات السامية بما فيها العربية، وتتبّع صيغها فيما أتيح من نقوش عربية قديمة ونصوص لغوية في عصور مختلفة، وكان همّه سد نقص اعترى دراسة القدماء يتمثل في قوله«ولكننا نجد في جوانب من دراسة القدماء للضمائر نقصاً أو نتائج غير صائبة، وقد جاء هذا في أغلب الأحوال من انحصار درسهم في اللغة العربية وحدها، وإغفال المقارنة بين اللغات السامية. ولو فعلوا لكان من ذلك نفع وأيّ نفع»[2].

ومع أنّ بحث الدكتور جبر قد وعد بالكثير ووفّى بالكثير، لكنّه بقي في مناقشاته لوظائف الضمائر محصوراً في إطار الجملة العربية الواحدة، وتبقى الحاجة ماسة إلى دراسة أرحب من ذلك توضح وظائف الضمائر ودلالاتها على مستوى النص، أي الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص، وكذلك توظيف البنية الاجتماعية للغة وأثرها في تنوع الدلالات للضمائر وتطورها، وهذا ما حاول فعله محمد خضير العريف في مقال مختصر عن الوظائف الخطابية للضمائر العربية مع دراسة مقارنة لنظام الضمائر في كل من العربية والإنكليزية[3]، وتأتي أهمية هذه الدراسة من جانبين أولا التركيز، بإيجاز، على الوظيفة النصية الخطابية للضمائر، وثانياً المقارنة مع لغة حيّة ولا تخفى الفائدة العلمية النفعية والتعليمية من مثل هكذا نمط من المقارنات، إضافة إلى فوائد اجتماعية ثقافية تقدم بنيات اللغات الحية ونمط تفكير

---

(١) وهنا الأمانة العلمية تقتضي أن أشير إلى دراسة الباحث الشاذلي الهيشري: الضمير، بنيته ودوره في الجملة، الصادرة في كلية الآداب في الجامعة التونسية، التي لم أتمكن من الاطلاع عليها، والتي يدل ظاهر عنوانها على أنها أفردت للجانب النحوي.

(٢) انظر: محمد عبدالله الجبر، الضمائر في اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠: ٥.

(٣) انظر: محمد خضر عريف، الوظائف الخطابية للضمائر العربية مع دراسة مقارنة لنظام الضمائر في كل من العربية والإنكليزية، م. س، ١٤٠٩.

أصحابها وهذا ما لا تتيحه كثيراً دراسة اللغات ضمن أسرتها اللغوية على أهميته، لكن يبقى ما طرحه العريف جهداً أولياً وإشارة بحاجة إلى دراسات أخرى تستكملها.

ونشير إلى أن هناك دراسات عدة ضمن كتب لغوية عامة تناولت الدرس المقارن للضمائر من أهمها ما فعله المستشرق الألماني برجشتراسر في كتاب التطور النحوي للغة العربية، قارن فيه نظام الضمائر في العربية مع أنظمة الضمائر في اللغات السامية الأخرى مركزاً جهده على أصل الضمائر واشتقاقها في تلك اللغات[1]. كما أن هناك مقالات علمية عديدة توقفت عند الجانب المقارن بين اللغات السامية، وركزت على جوانب أخرى لم تتناولها سابقاتها كما فعل إسماعيل العمايرة بالاشتراك مع حنان العمايرة، في بحثهما «حواشٍ على الضمائر دراسة مقارنة» ركزا فيه على تأصيل تعدّد النطق للضمائر[2].

والقسم الثالث من عناية الدارسين بالضمائر، رُكّز فيه على دراستها من جانب نحوي؛ فالضمائر وحدات لسانية تُستعمل لتعوّض وحدات لسانية أخرى مذكورة سلفاً أو تعود عليها، بالإضافة إلى أنها من الروابط في اللغة العربية، من هنا ركز الدارسون على هذه الوظيفة النحوية للضمائر ففصلوا القول فيها، وهذا ما نجده عند مصطفى حميدة في كتابه عن نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية[3]، وهو ما نجده عند خليل أحمد عمايرة مع تركيز

---

(١) انظر: رمضان عبد التواب، التطور النحوي للغة العربية، محاضرات ألقاها في الجامعة المصرية المستشرق براجشتراسر، مكتبة الخانجي، ١٩٨٢: ٧٦ وما بعدها .

(٢) انظر: إسماعيل أحمد العمايرة، حنان إسماعيل العمايرة، حواشٍ على الضمائر دراسة مقارنة، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، يناير، ٢٠١٣.

(٣) انظر مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٧٧: ١٥٢ وما بعدها.

على الوظيفة النحوية في كتابه«في نحو اللغة وتراكيبها»[١]، وقد لخصت الباحثة الجزائرية فوزية دندوقة مجمل هذه الوظائف النحوية للضمائر في مقالها «ضمائر العربية: المفهوم والوظيفة»[٢]، وتجدر الإشارة إلى أنه قد أُفردت بعض الرسائل العلمية لدراسة الخصائص المعجمية والتركيبة والصرفية والنحوية للضمائر[٣]، ولكنها لم تتعد الإطار الصرفي والنحوي، مهملة الجانب الدلالي الاجتماعي في دراستها.

٢ - الوظيفة الاجتماعية للغة:

إذا أخذنا مثالاً ما قدمّه الجاحظ في كتابه «البيان والتبين»، للوقوف على الوظيفة الاجتماعية للغة، فسنجد مادة لسانية غنية في هذا الجانب، تدل على رؤية فذّة في فهم اللغة، وإن كانت مبعثرة على صفحات مختلفة من الكتاب، وتحتاج إلى جهدٍ في إعادة ترتيبها لإظهار نظرية الجاحظ في هذا الجانب. ونقطة الانطلاق في هذا الفهم أنّ «العرب تجعل الحديث والبسط، والتأنيس والتلقي بالبشر، من حقوق القِرى ومن تمام الإكرام به. وقالوا: من تمام الضيافة الطلاقةُ عند المواكلة... إن الحديث جانب من القِرى»[٤]. فالكلام من الكرم، لذلك حرصوا على سمات لسانية محددة للخطاب والخطيب، والمؤثرات في ذلك، فوقفوا عند أثر المكان والبيئة، يقول الجاحظ: «قال النبي (ﷺ) إياي والتشادق»، وقال: «أبغضكم إليّ الثرثارون المتفيهقون»[٥]،

(١) انظر: خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٤: ٩٦ وما بعدها.

(٢) مرجع سبق ذكره في الحواشي السابقة.

(٣) من الرسائل التي اطلعنا عليها: دراسة لسانية صورية للوحدات اللسانية الدالة، بحث ماجستير، إعداد: بابا أحمد رضا، م. س. الضمير المستتر في الدرس النحوي، رسالة دكتوراه،أعدها: سعود بن عبيد الله الصاعدي، إشرف د. عياد الثبيتي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٩.

(٤) انظر الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بلا: ١٠/١.

(٥) المتفيهقون: الذين يتوسعون في الكلام ويفتحون بها أفواههم.

وقال:«من بدا جفا»، وعاب الفدادين والمتزيدين، في جهارة الصوت وانتحال سعة الأشداق، ورُحْب الغلاصم وهَدْل الشفاه، وأعلمنا أنّ ذلك في أهل الوبر أكثر، وفي أهل المدر أقل. فإذا عاب المدريّ بأكثر مما عاب الوبريّ، فما ظنّك بالمُولّد القروي والمتكلّف البلدي...»[١]. نلاحظ تركيز الجاحظ على الفروق الصوتيّة المرتبطة بالمكان والمجتمع (البدوي والحضري)، كما أكّد أنّ الزيادة في الكلام، والتكلّف في السياق، والزيادة عن الحاجة أكثر مما يقتضي المقام/ السياق، أمر مرفوض اجتماعيّاً ودينيّاً - وهذا ما يظهر من نهي الرسول (ﷺ) نصّاً عن الثرثرة والتشدّق. من هنا برزت الحاجة إلى اتّسام الخطاب/ الخطيب بسمات لسانية محدّدة كي يحقّق التأثير في المستمعين/ المتلقين، وهذا ما عبّر عنه الجاحظ بقوله: «وأنَّ حاجة المنطق إلى الحلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأنّ ذلك مما تُستمال به القلوب، وتُثنى به الأعناق، وتُزين به المعاني...»[٢] ويبرز الجانب الاجتماعي للغة في مفهوم الطبقة الاجتماعية (المنزلة الاجتماعية) فالكلام في مستويات حسب الطبقة الموجّه إليها «فلا يُكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة»[٣] ولذلك «ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مَقاماً حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[٤]. وكلام الناس في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات»[٥]، وقد أورد الجاحظ أمثلة سياقية

---

(١) نفسه: ١/ ١٣. الفداد: الجافي الصوت والكلام. المدري: الحضري، ومباني أهل الحضر بالمدر، وهو قطع الطين اليابس. والوبري: ساكن البادية، والبداة يتخذون بيوتهم من الوبر.

(٢) نفسه: ١/١٤.

(٣) نفسه: ١/٩٢.

(٤) نفسه: ١/ ١٣٨ -١٣٩.

(٥) نفسه: ١/١٤٤.

كثيرة منها ما رواه عن الفضل بن الربيع الذي كان يقول: «مسألة الملوك عن حالهم من تحية النوكى. فإذا أردت أن تقول: كيف أصبح الأمير؟ فقل: صبّح الله الأمير بالكرامة والنعمة! وإذا أردت أن تقول: كيف يجد الأمير نفسه؟ فقل: أنزل الله على الأمير الشفاء والرحمة! والمسألة توجب الجواب، فإن لم يجبك اشتدّ عليك، و إن أجابك اشتدّ عليه»[١].

ومنها ما رواه عن رجل من النساك يقول فيها:«إن ابتليت أن تدخل مع ناس على السلطان، فإذا أخذوا في الثناء فعليك بالدعاء»[٢].

ولا تخلو تأويلات الجاحظ الاجتماعية من تناقضات مردها مجاملة الطبقة الاجتماعية العليا، فهو يصر دوماً على شروط معينة يجب أن يتسم بها المتكلّم والخطيب أهمها سلامة النطق، لذلك يذم العي، والتكلّف، والألثغ، والفأفأة، والحبسة، والتشديق...[٣]، ولكنه يبرر وجودها أحياناً عند علية القوم يقول مبرّراً اللثغة: «وأما اللثغة في الراء فتكون بالياء والظاء والذال والغين، وهي أقلها قبحاً في ذوي الشرف وكبار الناس وبلغائهم وعلمائهم»[٤].

نلحظ تبرير اللثغة اجتماعياً من خلال جعلها أقل قبحاً عندما ترتبط بعلية القوم، وقد لا يكون ذلك مقنعاً علمياً ولكنها السلطة الاجتماعية! وما يؤكّد ذلك بروز عنصر اللذة في تبرير اللحن، كما نلحظ في «استملاح اللحن من الجواري الظراف، ومن الكواعب النواهد، ومن الشواب الملاح، ومن ذوات الخدور الغرائر، وكذلك استملاح اللثغاء إذا كانت حديثة السن، ومقدودة مجذولة، فإذا اكتهلت تغير ذلك الاستملاح»[٥]، والجانب الاجتماعي يظهر في استعمال الأسماء الصريحة للجواري أيضاً أو في إخفائها وهذا مرتبط بالسن،

---

(١) نفسه: ٢٥٦/٢.

(٢) نفسه: ٢٧٥/٣، وانظر أمثلة أخرى في ٣/ ٢٧٥، ٢٨٦/٣.

(٣) نفسه: ١/ ١١ - ١٢.

(٤) نفسه: ١/ ٣٧، وهذا الكلام ورد غير مرة في البيان والتبيين، انظر ١/ ١٥.

(٥) نفسه: ١٤٦/١.

يقول الجاحظ: «النداء بالاسم الصريح للجواري مرتبط بالسن، فإذا تقدمت بالسن كُنيت (أم فلان) واستقبح مناداتها باسمها الصريح»(١)، وهذا الجانب مازال موجوداً في لغتنا المعاصرة في كثير من المجتمعات، وهنا يظهر تأثير الجانب الاجتماعي في اللغة، بل أحياناً قد تُغيّب اللغة الاسم مطلقاً في بعض الأسيقة، كما نلحظ عند الحديث عن الميت، فتُستخدم كلمات تفيد الدعاء والوصف له مثل كلمات (المرحوم، المغفور له...) أو قد ينوب ضمير الغائب عن اسمه مع الفعل الناقص (كان)، فنقول: كان رحيماً، كان كريماً، كان براً، كان يفعل كذا، وفي العصر المملوكي والأيوبي برز الاحتفاء الاجتماعي بالألقاب حتى صار ظاهرة لغوية واجتماعية لافتة، فغاب الاسم وحضر اللقب، وبقيت آثار ذلك واضحة في لغتنا المعاصرة(٢). وتجدر الإشارة إلى أن السياق الاجتماعي (مقتضى الحال) يحدّد نوع الخطبة وبنيتها اللغوية، وأسلوب عرضها، وهذا ما أورده الجاحظ منسوباً إلى ابن المقفع: «... فأما الخطب بين السماطين، وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطل، والإطالة في غير إملال. وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك... والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصّر المجيب»(٣). وقد عرض الجاحظ لأسباب صعوبة خطبة النكاح أظهر فيها الجانب الاجتماعي(٤).

وهذا الاحتفاء بالجانب الاجتماعي أثر في اللغة تأثيراً كبيراً، برز في جوانبها المختلفة، ومنها الضمائر، بل إنّه في مواقع كثيرة أعطى البنية

---

(١) نفسه: الصفحة ذاتها.

(٢) مثلاً في مخاطبة الملك أو السلطان استخدمت ألقاب كثيرة منها، صاحب المقام، وأصل المقام لغة اسم لموضع القيام، ويكنون بذلك السلطان تعظيماً عن التفوّه باسمه، انظر: القاضي موسى بن حسن الموصلّي الكاتب، تح: د. عفاف سيّد صبرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٠: ٤٦، المتن والحاشية رقم (٤).

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/ ١١٦.

(٤) نفسه: ١/ ١١٧، وانظر: ١/ ١٣٤.

النحوية، دلالات كثيرة إضافية، وأحياناً حرفها عن الأصل اللغوي الذي وُضعت له، كما سنلحظ في الضمائر على سبيل المثال، مثل استعمال ضمير جماعة المتكلّمين للدلالة على المفرد، وقد أدرك ابن فارس(٣٩٥ هــ) ذلك، فقدّم ملاحظات عامة مهمة حول هذا الأسلوب، فالعرب تخاطب الواحد بلفظ الجمع تعظيماً، ممّا يدل على أنّ هذا الأسلوب لم يكن غريباً عن كلام العرب، وقد أفرد له ابن فارس في الصاحبي باباً خاصاً تحت عنوان (باب مخاطبة الواحد بلفظ الجميع)، يقول فيه:

«ومن سنن العرب مخاطبة الواحد بلفظ الجمع، فيُقال للرجل العظيم (انظروا في أمري). وكان بعض أصحابنا يقول: إنّما يُقال هذا لأنّ الرجل العظيم يقول: (نحن فعلنا)، فعلى هذا الابتداء خُوطبوا في الجواب. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿**قالَ ربِّ ارجعون**﴾/ المؤمنون: ٩٩/)»[١].

وفي باب مخاطبة الواحد خطاب الجمع «إذا أريد بالخطاب هو ومن معه» يورد ابن فارس: «قال الله جلّ ثناؤه: ﴿**يا أيّها النبيُّ إذا طلّقتُم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ**﴾/الطلاق:١/، فخوطب صلى الله عليه وسلم بلفظ الجميع لأنّه أُريد هو وأمّته»[٢].

وقد يكون العرف الاجتماعي طوّر هذا الأسلوب، فأصبح سمة أسلوبية أن يخاطب الفرد بأسلوب الجمع للتعبير عن موقع اجتماعي، ويمكن أن نأخذ مثالين تطبيقيين من الواقع اللغوي التراثي على هذه الحالة:

المثال الأول: استخدام الحجاج بن يوسف ضمير الجماعة (نا) في كلمة (إنّا) في مخاطبة الخليفة عبد الملك بن مروان:

---

(١) ابن فارس: (الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها) علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد علي بسج، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٩٧: ١٦٢-١٦٣.

(٢) نفسه: ١٦٣.

«أمّا بعد فإنّا نخبر أمير المؤمنين أنّه لم يصب أرضنا وابلٌ منذُ كتبتُ أخبره سقيا الله إيانا، إلّا ما بلّ وجه الأرض...»[1].

ويمكن، هنا، أن نسجّل الملاحظات الآتية:

١ - استخدام ضمير المتكلمين الجماعة (إنّا، ونون المضارعة في نخبر) للدلالة على المفرد بدليل الفعل(كتبتُ الوارد تالياً)، وقد يدلّ ذلك على الجماعة، بهدف التعظيم، لاسيما أنّ الخطاب من الأدنى في المنزلة الاجتماعية (الوالي) إلى الأعلى (الخليفة)، فالجماعة تخبر الخليفة تعظيماً وتفخيماً للخطاب.

٢ - ثم عاد إلى المفرد المتكلم (كتبتُ) للدلالة على ذاته (الحجاج)، وفق العرف اللغوي المعياري.

٣ - استخدام أسلوب الغائب (الهاء في أخبره)، ولم يستخدم أسلوب الخطاب (أخبرك)، واستخدام الغائب معادل دلالي للتركيب المذكور سابقاً (أمير المؤمنين) وهو يؤدي دلالته في التفخيم، فلو استخدم كاف الخطاب لما ساغ ذلك اجتماعياً في مخاطبة الخلفاء، فكاف الخطاب تدل في سياقنا على خطاب الند للند، وعلى رفع التّكلّف الاجتماعي بينها، والتكلف في مخاطبة الخلفاء مطلوب، كما أشار الجاحظ في الفقرة السابقة.

والمثال الثاني، استخدام المتنبي للضمائر: (ضمائر الجماعة):

سنلحظ أن استخدام الضمائر في المعلقتين المدروستين قد جاء على ما وُضع له في الأصل اللغوي، ولاسيما ضمير الجماعة (نا) أو (نحن)، فلم يردا دالين على المفرد، كما نلحظ ذلك في عصور تالية، كما عند المتنبي الذي يقول[2]:

إن كان سرّكم ما قال حاسدنا   فما لجرح إذا أرضاكم ألم

---

(١) انظر: الجاحظ: البيان والتبيين، م.س: ٤/ ٩٩.

(٢) انظر: عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦: ٤/ ٨٧.

نلاحظ: استخدام كاف المخاطب متبوعة بميم دالة على جمع الذكور، لتفخيم المخاطب، وإظهار جلالته، وعظمته، ومكانته الاجتماعية المرتفعة، مع أنّ المخاطب مفرد، حتّى إنّ استخدام ضمير المفرد في سياقات مخاطبة الملوك والأمراء وذوي الشأن غير محبب اجتماعيّاً ، فلا يجوز مخاطبة ملك أو أمير بالقول: أنت تريد كذا، بل يحبذ اجتماعيّاً استخدام أسلوب الجماعة: حضرتكم أو سيادتكم... وما يرادف ذلك حتى يتسم الخطاب باللباقة واللياقة، وحتى يقبله المخاطَب. والهدف من هذا الأسلوب: إظهار جلالة السلطان وعظمته، والخوف منه ومن بطشه، و التعبير عن المنزلة الاجتماعية المتفوقة له، وقد يكون المراد السلطان بما يمثله من قوة ومن يعمل معه منفذاً لأوامره. ومن هنا يبرز أسلوب ضمير الجماعة وينحسر أسلوب ضمير المتكلّم.

والملاحظة الثانية التي تشكّل سمة أسلوبية خاصة في شعر المتنبي، هي انزياح خطابه أسلوبياً عن العرف السائد في قصائد المدح، وتتمثّل في مخاطبة الممدوح (غالباً) بأسلوب الصديق (مع سيف الدولة تحديداً)، بل أحياناً يخاطبه باسمه، أو بكلمة (أخي) وهذا ما لا ينطبق على غيره من الشعراء، فالعلاقة الخاصة التي جمعتهما ربما تكون السبب في تسويغ ذلك، لذلك نلحظ استخدامه في شاهدنا السابق كلمة (حاسدنا) مستخدماً ضمير الجمع(نا) مع أنّ المراد هو الواحد (هو الشاعر نفسه، المتنبي)، من هنا تتضح أسلوبية خطاب تعبر عن مخاطبة الند للند إلى حدّ ما ، ولو كان مضمراً في كثير من المواقع في شعره.

والناحية المهمة هنا، هي شيوع أسلوب خطاب جديد وفي صورة جليّة يقوم على استخدام أسلوب التفخيم القائم على اعتماد صيغة الجماعة في خطاب المفرد ذي المكانة (ملك، خليفة، أمير،....).

٣ - السياق الاجتماعي لنظم المعلقتين: كتبت صفحات كثيرة، وقيل كلام كثير قديماً وحديثاً، حول عدد أبيات كل معلقة من المعلقتين المدروستين، وشكك بعضهم بأبيات وأقرّ بعض بها، والمقام هنا لا يسمح بالوقوف عند

الاجتماعي للمعلقتين:

---

(١) للنظر في ذلك نحيل إلى المراجع والمصادر الآتية: أبيات قصيدة عمرو بن كلثوم: - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي القاسم محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨)، تح: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، بلا: ٣٦٧ وما بعدها. حول ما قيل حول القصيدة والتشكيك في بعض أبياتها يمكن العودة إلى:

د طه حسين: في الأدب الجاهلي، منشورات جامعة البعث: ٢٢٠-٢٢٢.

د. حسين عطوان: مقدمة القصيدة في الشعر الجاهلي، دار المعارف، مصر، (د.ت): ١٧١-١٧٣.

د. عبد الملك مرتاض: السبع معلقات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨: ٦٢.

وانظر ردّ الدكتور مصطفى عبد الواحد على طه حسين، في كتاب: الموسم الثقافي لكلية اللغة العربية، جامعة أم القرى (١٤٠٢ - ١٤٠٣): ٢٨-٣٠.

وانظر: الجانب الخلقي في المعلقات العشر«القيم والقضايا الأخلاقية وأثرها في التشكيل» بحث مقدم من الطالب: محمد بن عبدالله بن حسين الغامدي، لنيل درجة الماجستير، إشراف د. مصطفى بن عبد الواحد بن إبراهيم، جامعة أم القرى، ٢٠٠٢: ٢٠٨ وما بعدها.

أما بالنسبة لعدد أبياتها فلا تتفق الروايات على الكثير من أبياتها، فالقصيدة في جمهرة أشعار العرب مئة وثلاثة وعشرون بيتاً (١٢٣)، أبو زيد محمد بن الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب، تح: خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت(١٩٩٩): ٢٧٩/١.

وجاءت عند الزوزني مئة وثلاث أبيات، الزوزني: شرح المعلقات السبع، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢: ١١٠.

بينما وصل التبريزي بها إلى ستة وتسعين بيتاً، انظر التبريزي: شرح القصائد العشر، م.س: ٢١٧.

وفي ديوان عمرو بن كلثوم، طبعة دار صادر، مائة وخمسة وعشرون بيتاً (وانظر الديوان بجمع الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٩٩١،١) إلا أنّه لم يحدث الاختلاف بين الرواة في نسبة تلك الأبيات إلى عمرو بن كلثوم عدا البيتين الذين شكك فيهما طه حسين.

أما ما يتعلق توثيق أبيات عنترة، وما قيل عنها فيمكن العودة إلى المصادر الآتية: ديوان عنترة بن شداد، شرح وتقديم عبد القادر مايو، دار القلم العربي، حلب، ط١، (١٩٩٩): ٢٢٨-٢٣٢.

ما قيل حول عدد أبياتها، انظر: د. عبده بدوي وآخرون: الأدب وروح العصر، منشورات ذات السلاسل، الكويت، (د. ت):٢١وانظر: الجانب الخلقي في المعلقات العشر، م.س: ٢٥٣ وما بعدها. وفي مناسبة القصيدة انظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، عالم الكتب، بيروت،ط١، (د.ت): ٤٢.

٣ -١ - معلقة عنترة:

«قيل إن سبب نظمه لها أنه كان في أحد الأيام في مجلس، بعد أن كان قد أبلى في حروبه بلاءً حسناً، فشاتمه رجل من بني عبس وعيّره سواده وسواد أمه وإخوته، وإنّه لا يقول الشعر، فسبّه عنترة وفخر عليه، ثم أنشأ معلقته...»(١) **.**

نلحظ أن السياق الاجتماعي هو سياق استفزاز فردي متمثّل في تعيير عنترة بسواده وسواد أمّه، هذا اللون المرفوض اجتماعياً، فهو لون العبودية عند العرب، ورمز دال عليها، إلى الدرجة التي لا تتيح للأب الاعتراف بالأبناء سود البشرة. وكلمة (عيّره) الواردة في سياق رواية مناسبة المعلقة تحمل هذه الدلالات الاجتماعية (فالسواد) منقصة في الثقافة الجاهلية. وهذا سيعزز انفصال الشاعر عن القبيلة من خلال استخدام ضمير المتكلم (الشاعر)، والتخلي نهائيّاً عن ضمير جماعة المتكلمين (القبيلة).

٣ -٢ - معلّقة عمرو بن كلثوم:

كتب الجزء الأول من قصيدته قبل قتله عمرو بن هند، **«أما القسم الآخر فقد زاده عليها بعد قتله عمرو بن هند على إثر محاولة أم الملك أن تستخدم ليلى أم عمرو بن كلثوم»**(٢) **.**

نلحظ أنّ السياق الاجتماعي الذي كان وراء نظم جزء من المعلقة، هو الفخر بالجماعة على الرغم من أنّ الإهانة كانت فردية شخصية (محاولة استخدام أمّ الشاعر)، حوّلها الشاعر إلى فخر جماعي.

نقطة الالتقاء في سبب نظم المعلقتين هي إهانة الأم ، تلك الإهانة التي كانت من خارج القبيلة عند عمرو بن كلثوم، في حين كانت داخلية (من داخل القبيلة) عند عنترة، تحوّلت إلى فخر جماعي بسبب غياب عقدة النقص عند عمرو بن كلثوم، في حين تحولت إلى فخر شخصي فردي عند عنترة بسبب حضور عقدة النقص (اللون) .

---

(١) الزوزني: شرح المعلقات السبع، م، س: ١٢٧، وانظر الحاشية السابقة.

(٢) نفسه: ١٠٩، وانظر الحاشية ما قبل السابقة.

٣ -٣ - عوامل تحكم تغيير الدلالة في دراسة الضمائر:

يحكم تغيير دلالة الضمير - واللغة عموماً - على المستوى الاجتماعي عوامل عدة، لعل أهمها ثلاثة:

الأول: **العصر**: فنحن بحاجة إلى دراسات لغوية تاريخية لمعرفة التطور التاريخي الاجتماعي لاستعمال الضمائر، فالاستعمال اللغوي للضمائر في العصر الجاهلي كما تقدمه المعلقات يدل على عدم وجود انحرافات في استعمال الضمائر على المستوى اللغوي، لكن هناك ملاحظات مهمة على الصعيد الدلالي الاجتماعي، كما نلحظ عند عنترة الذي تخلى عن ضمير الجماعة في قصيدة الفخر، لصالح ضمير المفرد، كما سنلحظ. وبخلاف في التوجّه مع ما ذهب إليه محمود السعران الذي رأى أنّ «القراءة السريعة لنصوص العصر الجاهلي تؤدي بنا إلى القول بأن عربية هذا العصر كانت تدلّ على المستويات الاجتماعية عن طريق الأسلوب العام واختيار الكلمات، أما الضمائر والصيغ المسندة إلى ضمائر فلم يكن يلحقها تغيير»[(١)]، فيرى أن استخدام الضمائر حقيقي مطابق لوظيفته اللغوية، لا انحراف في استعمالاتها بتأثير المستوى الاجتماعي المعبّر عنه بواسطة الضمائر، وهذا ما لمحنا خلافه عند ابن فارس في الفقرة السابقة، كما أنّ التطابق اللغوي، وأن لا يعتري البنية اللغوية أيّ تغيير، لا يعني أنّ لا تحمل الضمائر دلالات يمكن استنتاجها وملاحظتها من الاستعمال اللغوي، فالمفرد المتكلّم عند عنترة له دلالات كثيرة بخلاف ضمير الجماعة عند عمرو بن كلثوم.

الثاني: **النمط الكتابي**، فالاستعمال اللغوي يختلف باختلاف النمط الكتابي، (شعر، نثر، حكمة، قرآن، حديث شريف،...)

الثالث: **السياق** ومقتضى حال المتلقي والمرسل، فخطاب الملوك غير خطاب العامة، وخطاب الاعتذار غير خطاب إصدار الأوامر، أو خطاب التعزية،....

---

(١) محمود السعران: اللغة والمجتمع (رأي ومنهج)، الإسكندرية، ط٢، ١٩٦٣: ١٣٩.

٤ - مسوغات ضمائر المتكلم في المعلّقتين:

الأصل في الشعر الجاهلي اندغام ضمير المتكلم قي ضمير الجماعة قي غرض الفخر، كما نجد في معلقة عمرو بن كلثوم وغيرها، لكنّ الظاهرة البارزة قي معلقة عنترة هي انحرافها الأسلوبي عن ذلك. من خلال بروز ضمير المتكلّم المفرد، واختفاء ضمير الجماعة؛ ولذلك مسوغات اجتماعية وفكرية يمكن أن نلحظها من خلال الجدول المقارن الآتي:

مسوّغات ضمير المتكلّم المفرد في معلقة عنترة	مسوّغات ضمير المتكلم الدال على الجماعة في معلقة عمرو بن كلثوم
١ - ضعف انتمائه القَبَلي بسبب تخلّي القبيلة عنه، وعدم اعترافها به.	١ - عمرو بن كلثوم زعيم القبيلة وشاعرها، وممثّلها. (قوة + تماه في الانتماء).
٢ - عدم اعتراف الأب / القبيلة به.	٢ - المبرّر السابق.
٣ - عقدة اللون، ومخلّفاتها الثقافية في مجتمع جاهلي، (العرف الجاهلي ربط هذا اللون بالعبودية).	٣ - المبرر السابق + لا يوجد عقدة لون.
٤ - لغة الفخر في العرف الأدبي الجاهلي هي لغة الجماعة(نحن)، اللغة عند عنترة لغة فردية (أنا).	٤ - اللغة جماعية متماهية مع القبيلة (حافظت اللغة على العرف).
٥ - الأنا هي لغة التميُّز وسدّ النقص اللوني الذي خلّفه المجتمع.	٥ - ال (نحن) لغة التماهي والاندماج وغياب الذات.
٦ - الأنا هي لغة الثورة، وفكّ الارتباط بالجماعة، للتحدّي وانتزاع الاعتراف والتمرد على القبيلة والاحتجاج عليها.	٦ - ال(نحن) لغة الجماعة لإظهار منجزاتها وهي لغة تقوية الانتماء، وتغيب الفردية
٧ - الأنا هي لغة الاحتفاء بمنجزات الذات، وإبرازها لدوافع شتى لعل من أهمها عاملي النقص والتعويض.	٧ - ال(نحن) لغة لا إنجازات فيها للذات الشاعرة منعزلة ومنفردة عن الجماعة.
٨ - الأنا = الشاعر نفسه.	٨ - نحن = القوم (قوم الشاعر) عند عمرو بن كلثوم وهو من جملتهم.
٩ - التحرّر من الانتماء بالمعنى السياسي الجاهلي(أي الشاعر جزء من القبيلة)، قاد إلى انتماء جديد هو الانتماء إلى منظومة أخلاقية عليا(مُثُل)، فبدأت الذات الشاعرة الفخر بنفسها، كي تظهر علوّ كعبها في هذه المنظومة، ومن ثمّة تظهر خصالها التي تميّزها عن الآخرين.	٩ - الانتماء، هنا، هو انتماء للقبيلة بمعناه السياسي، والعرقي، والتعصبي (الشوفيني)، ومنطق قيم القبيلة هو المسيطر على كل المنظومات الأخرى.
١٠ - الأنا هي لغة الغضب المحتفي بالأخلاق.	١٠ - ال (نحن) هي لغة الجلجلة والحرب (الكاريكاتورية).

٥ - السمات الدلالية للضمائر في ضوء السياق الاجتماعي:

«يُظهر الكلام المستويات الاجتماعية لأصحاب لغة من اللغات بأكثر من صورة، ومن أهم هذه الصور في كثير من اللغات تصرّف الضمائر والصيغ المسندة إلى ضمائر، واللغات في هذا الشأن متفاوتة، فمنها ما لا يفصل ولا يميز في الضمائر كبير تفصيل وتمييز للتعبير عن المستوى الاجتماعي للمتكلم والمخاطب والغائب، ومنها ما يميز شيئاً من التمييز في ضمائر الخطاب على وجه الخصوص، ومنها ما يبلغ باستعمال الضمائر درجة كبرى من التفصيل والتمييز والتعقيد، فيتغير كل من ضمير المتكلّم والمخاطب والغائب حسب درجة المتكلّم في السلم الاجتماعي من المخاطب والغائب»[(١)]. واللغة العربية وإن كانت خصصت نظاماً معيناً لاستعمال الضمائر، إلا أن العرف اللغوي قد نوع الدلالة لهذا النظام، دون أن يخلّ بالبنية اللغوية للضمير، وفي مراحل أخرى تلت العصر الجاهلي يمكن ملاحظة التقارض بين الضمائر في الاستعمال اللغوي، فبتنا نخاطب الواحد

---

(١) نفسه: ١٣٤ تجدر الإشارة إلى أنّ السعران أبدى ملاحظات مهمة على نظام الضمائر في العربية، منها أنّ هناك وهم أنّ العربية حريصة - بصفة عامة -على «التمييز بين المذكر والمؤنث، وعلى ربط كل من هذين بعدد محدّد «مفرد»، أو«مثنى»، أو «جمع». قد يظنّ أنّ الضمائر يراعى فيها هذا اللون من التمييز، ولكنّ الاستقراء يظهر أنّ التمييز لا يتحقّق في حالة الضمائر كاملاً بيّناً، كما أنّه يظهر أنّ الضمائر إذا نُظر إليها باعتبار التّكلم والخطاب والغيبة لا تتّفق جميعاً في خصائص واحدة بل يتميّز كل منها بصفات وهذا شاهد بخطأ القول بأنّ لكل لغة «نظاماً» واحداً تسير عليه جميع «أقسامها»، فالحقّ أنّنا نجد في كلّ لغة مجموعة من الأنظمة؛ كما قد نجد في النظام الواحد تفريعات كثيرة أو قليلة). انظر:١٣٤، ومنها قوله: «وإذا نظرنا في ضمائر التّكلّم والصيغ المسندة إلى ضمائر التّكلّم في العربية وجدنا أنّه لا تمييز في حالة المفرد بين المذكّر والمؤنث فإنّه يُقال: أنا: كتبتُ، أكتبُ، كتابي، لي... في حالتي التذكير والتأنيث، وأنّه لا تمييز بين «المثنى» و«الجمع»... بل هناك مجموعة من الضمائر والصيغ كل منها يستعمل لكلّ من المثنى والجمع بنوعيهما (نحن، كتبنا، نكتب، كتابنا، لنا، إنّنا...) ونستطيع أن نقول إنّ العربية - بهذا الاعتبار - تُسوّي شيئاً من التسوية بين المتكلّم والمتكلّمة، كما أنها تلغي بعض الفوارق بين المتكلمين والمتكلمتين، والمتكلّمين والمتكلمات). انظر: ١٣٥.

بلفظ الجماعة تعظيماً، ومناسبة لمقامه الاجتماعي، من هنا تعدّ دراسة المعلقات نقطة انطلاق لدراسة هذا التطوّر الدلالي والاجتماعي للضمائر، وفيما يلي جدول إحصائي مقارن يظهر استعمال الضمائر في المعلقتين(١):

متسلسل	الضمير	عمرو بن كلثوم	عنترة	ملاحظات
١	نا: الدالة على جماعة المتكلمين	١٠٤ مرة (متصلة بالحرف:٣٣، متصلة بالأسماء:١٤)	٢	المرتان عند عنترة وردتا في كلمة واحدة مكررة (أهلنا)
	إنّا (إنّ + نا)	٢	-	الرقم جزء من إحصاء(نا)
	أنّا (أنّ + نا)	١٠	-	الرقم جزء من إحصاء (نا)
	كأنّا (كأنّ + نا)	١	-	الرقم جزء من إحصاء (نا)
٢	مورفيم نون المضارعة الدال على جماعة المتكلمين	٣١	-	-
٣	نحن: الدال على جماعة المتكلمين	٨	-	-
٤	أنا: الدال على المفرد المتكلم	-	-	ضمير المتكلم المفرد المنفصل لم يرد عند الشاعرين
٥	مورفيم الهمزة الدال على المفرد المتكلم (أنا)	-	١٤	مجموع ضمائر المتكلم عند عنترة (٧١): متصلة بالفعل: ٤٠، متصلة بالاسم: ٢١، متصلة بالحرف: ١٠
٦	ت:الفاعل المتحركة	٦	٢٥	-
٧	ي: المتكلم	١	٣٢	-

(١) سنعتمد في هذا البحث على رواية الزوزني في كتابه (شرح المعلقات السبع) وهو مصدر ورد سابقاً، مع الإشارة إلى أن الرقم الذي سيرد في بداية كل بيت شعري نستشهد به يدل على رقم البيت في المعلقة. علماً أن معلقة عنترة تقع في الصفحات (١٢٨و١٤٣) ومعلقة عمرو بن كلثوم في الصفحات (١٠٩و١٢٦). وللراغب بنسخة أخرى يمكن النظر في:شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي القاسم الأنباري م. س: قصيدة عنترة في الصفحات (٢٩١-٣٦٦)، وقصيدة عمرو بن كلثوم في الصفحات (٣٦٧-٤٢٨).

ويمكن أن نسجل الملاحظات الآتية:

١ - الضمائر في المعلقتين المدروستين (وهذا ينطبق على بقية المعلقات) لم تخرج عن دلالتها اللغوية التي وضعت لها. فضمير المتكلم دال على المفرد المتكلّم عند عنترة، وضمير الجماعة عند عمرو بن كلثوم دال على جماعة المتكلمين، لكن السياق الاجتماعي في بيئة ما قبل الإسلام أكد أن هناك انحرافاً أسلوبياً في استخدام الضمائر، فالشاعر هو لسان حال القبيلة والناطق الإعلامي باسمها، والمعبّر عن أمجادها وبطولاتها، ومفاخرها، لذلك يُلحظ أنّ أسلوب جماعة المتكلمين هو السمة الأسلوبية المميزة لخطاب الفخر في تلك الفترة، وبذلك فالتخلي عنه، لصالح ضمير المفرد المتكلّم هو انحراف أسلوبي، عمّا هو سائد، وهذا ما فعله عنترة في معلقته.

٢ - تكرر الضمير الدال على الجماعة في معلقة عمرو بن كلثوم كما يتضح من الجدول السابق والمتمثل في الأرقام المتسلسلة (من١-٣) مئة وثلاثاً وأربعين مرة (١٤٣)، في حين تكرر ضمير جماعة المتكلمين عند عنترة مرتين فقط، وفي كلمة واحدة هي كلمة (أهلنا) الواردة في البيتين الرابع والتاسع، في قوله:

وَتَحُلُّ عَبلَةُ بِالجَواءِ وَأَهلُنا ... بِالحَزنِ فَالصَمّانِ فَالمُتَثَلَّمِ

كَيفَ المَزارُ وَقَد تَرَبَّعَ أَهلُها ... بِعُنَيزَتَينِ وَأَهلُنا بِالغَيلَمِ

ويلاحظ أن السياقين لهما دلالة واحدة متكررة، هي تعذّر اللقاء بسبب المسافة البعيدة والمشقة المديدة.

٣ - سيطر ضمير المتكلم في معلقة عنترة، إذ تكرر هذا الضمير في معلقته إحدى وسبعين مرة، كما يتضح في الجدول السابق في الأرقام ذات التسلسل (من ٤ - ٧)، في حين تكرر هذا الضمير عند عمرو بن كلثوم سبع مرات فقط ولهذا التكرار مسوغاته الاجتماعية ذكرناها فيما ورد سابقاً من كلام.

٤ - هناك تنوع أسلوبي في استعمال ضمائر المتكلم في المعلقتين، وهو ما ينوّع النزعة الخطابية في المعلقتين، فضمير جماعة المتكلمين عند عمرو بن

كلثوم برز فيه أربعة أساليب، (نا) الدالة على جماعة المتكلمين، تكررت مئة ومرتين، تلاها مورفيم نون المضارعة الدال على جماعة المتكلمين تكرر إحدى وثلاثين مرة، تلاها (نا) المؤكدة بــ(أنّ) فصارت (أنّا) وهذه تكررت عشر مرات ، ثم تكرار الضمير المنفصل (نحن) ثماني مرات.

أما ضمائر المتكلم عند عنترة فقد ظهرت في ثلاثة أساليب دالة على المتكلم المفرد مع اختفاء ضمائر جماعة المتكلمين ، تنوعت أساليب المتكلم المفرد، فجاء أسلوب الإضافة إلى ياء المتكلّم في المرتبة الأولى؛ إذ تكرر اثنتين وثلاثين مرة، وفي المرتبة الثانية جاء أسلوب الضمير المتصل (تاء الفاعل المتحركة) إذ تكرَّر خمساً وعشرين مرة، ثم جاء أسلوب مورفيم الهمزة الدال على المفرد المتكلم (أنا)، الذي تكرر أربع عشرة مرة.

٥ - ضمائر المتكلّم في العربية سبعة هي: أنا، نحن، نا، التاء الدالة على المتكلّم، ياء المتكلّم، إياي، إيانا، نلاحظ غياب الضميرين (إياي، إيانا) في المعلقتين المدروستين، وهما ضميرا نصب، كما لم يرد ضمير المتكلم المفرد المنفصل (وهو ضمير رفع مع وجود ما ينوب عنه كما سنلحظ في البند اللاحق). وقد سيطرت ضمائر الرفع، ولهذا مبرر وظيفي، فالرفع مرتبط بالفاعل وبالابتداء، وبالتالي يدل على من قام بأفعال يبررها رغبة الشاعرين الفخر بالنفس أو بالجماعة، أو بإبراز الجماعة (عند ابن كلثوم) أو الفرد (عند عنترة) كفاعلين (كفاعل) للأفعال التي تقترن بها تلك الضمائر الدالة على متكلم أو متكلمين، في حين أن ضميري النصب (إياي، وإيانا) مقترنان بوظيفة النصب على المفعولية التي ترتبط بمن وقع عليه الفعل وهذه تضعف من قوة المدح وهذا ما يسوغ غيابهما، كما يلحظ عموماً في اللغة العربية قلة استخدام هذين الضميرين مقارنة مع بقية ضمائر المتكلّم.

٦ - ناب عن الضمائر الصريحة (أنا، نحن) ضمائر مستترة، وقد غلب ورود هذه الضمائر المستترة على الضمائر الصريحة، ففي معلقة عمرو بن كلثوم ورد مورفيم المضارعة المعبر عن جماعة المتكلمين(نحن) إحدى

وعشرين مرة، في حين ورد الضمير الصريح (نحن) ثماني مرات. وفي معلقة عنترة ورد مورفيم الهمزة الدال على المفرد المتكلم أربع عشرة مرة، في حين لم يستخدم الشاعر الضمير الصريح (أنا) مطلقاً، وميل الشاعرين إلى استخدام أسلوب المستتر يؤكد ميل اللغة العربية إلى الإيجاز والاختصار وهذه سمة أسلوبية تميز اللغة العربية عن لغات أخرى كثيرة كالإنكليزية التي يعد فيها ذكر الضمائر ركناً أساسياً من أركان الجملة لا يُستغنى عنه إلا في حالة المبني للمجهول(١).

وكذلك استعمال الضمير المستتر يخفف من حدّة نرجسية الكلام التي تبرز عند الإكثار من استخدام ضمائر المتكلم البارزة.

٦ - المزاوجة بين الضمائر (دلالة الفعل ورث عند إسناده إلى الضمائر):

أتوقف عند الفعل (ورث) في معلقة عمرو بن كلثوم في فقرة خاصة ؛لأنّه شكل ظاهرة أسلوبية عبر المزاوجة بين ضميري المتكلّم المفرد والجماعة، وقد ورد هذا الفعل في الأسيقة الآتية:

٤٠ - وَرِثنا المَجدَ قَد عَلِمَت مَعَدّ — نُطاعِنُ دونَهُ حَتّى يَبينا

٦١ - وَرِثنا مَجدَ عَلقَمَةَ بنِ سَيفٍ — أَباحَ لَنا حُصونَ المَجدِ دينا

٦٢ - وَرِثتُ مُهَلهِلاً وَالخَيرَ مِنهُ — زُهَيراً نِعمَ ذُخرُ الذاخِرينا

٨٣ - وَرِثناهُنَّ عَن آباءِ صِدقٍ — وَنورِثُها إِذا مُتنا بَنينا

استخدم الشاعر هذا الفعل (ورث) خمس مرات، في الأبيات (٤٠ -٦١- ٦٢ - ٨٣)، مرتين في البيت الثالث والثمانين، وقد أسند هذا الفعل إلى ضمير جماعة المتكلمين أربع مرات، فيما أسنده إلى ضمير المتكلم مرة واحدة (ورثتُ).

نلاحظ أن سياق الفخر الذي لا يخلو من نزق جاهلي ، قد أدى بالشاعر إلى تكرار المعاني، فالمعاني التي دلّ عليها هذا الفعل متشابهة مبنية على دلالة متكررة مفادها: وراثة المجد عن الأجداد وتوريثه إلى الأحفاد.

---

(١) see: Use In English, By DR. Nafez A.shammas, Aydi Printing, house Damascus Syria: p 80.

ونلاحظ الالتفات[1] في البيتين الحادي والستين والثاني والستين، عندما انتقل من ضمير الجماعة (ورثنا مجد علقمة)، إلى ضمير المتكلّم (ورثتُ مهلهلاً)، فانتقل من الفخر العام (ورثنا) المعبّر عن القبيلة والشاعر منها، إلى الخاص في كلمة (ورثتُ) المُعبّرة عن الشاعر وحده دون أفراد القبيلة؛ فالشاعر في إطار الفخر العام، أي كل ما يمكن أن يُورّث للقبيلة من رجالاتها من عزّ وفخار استخدم أسلوب الجماعة - عبر الضمير (نا) - لكن لما اتصل الأمر به أحبّ أن يخصّ ويُميّز نفسه عن سائر أفراد قبيلته، ويضيف إليها فخاراً يسوّغه أنّه سيد تغلب وشاعرها، فأحبّ أن يزيد إلى هذين فخراً آخر، وهو الفخر بجدّيه مهلهل وزهير، فالمهلهل جدّه من أمه، وزهير جدّه من أبيه، فلما انتفت صلة القرابة المباشرة بعلقمه افتخر به بضمير الجماعة، فهو يورث المجد لتغلب كلها، ولما ظهرت صلة القربة بمهلهل وزهير استخدم ضمير المتكلم، وهذا يدل على تسلسل اجتماعي للعصبية الجاهلية، فمن ينتمي بصلة القرابة يأتي أولا في الفخر الجماعي، ثم يأتي من ينتمي إلى القبيلة، وهذا ما يؤكده أيضاً تفضيله نسب الجد للأب (زهير) على نسب الجد للأم (مهلهل) في البيت الثاني والستين؛ فالقرابة على درجات كذلك في السلم الاجتماعي الجاهلي.

٧ - أسيقة ضمير المتكلمين الجماعة في المعلقتين:

لاحظنا غياب أسلوب جماعة المتكلمين عند عنترة، أما أسلوب جماعة المتكلمين عند عمرو بن كلثوم، فقد ظهر من خلال الضمير(نا) الدالة على جماعة المتكلمين، والضمير المنفصل (نحن) وما ينوب عنه، وسياقات (نحن) هي:

- وَنَحنُ إِذا عَمادُ الحَيّ خَرَّت عَنِ الأَحفاضِ نَمنَعُ مَن يَلينا

---

(١) فصل التراثيون في الالتفات وقد أجمل آراءهم جلال الدين القزويني، انظر كتابه: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت بلا: ٧٤ وما بعدها، ومن المعاصرين الذين فصلوا القول في الالتفات يمكن العودة إلى حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٨: ٩ وما بعدها.

٦٧ - وَنوجَدُ نَحنُ أَمنَعُهُم ذِماراً وَأوفاهُم إذا عَقَدوا يَميناً

٦٨ - ونَحنُ غَداةَ أُوقِدَ في خَزازى رَفَدنا فَوقَ رِفدِ الرافِدينا

٦٩ - وَنَحنُ الحابِسونَ بِذي أُراطى تَسُفُّ الجِلَّةُ الخورُ الدَرينا

٧٠ - ونَحنُ الحاكِمونَ إذا أُطِعنا وَنَحنُ العازِمونَ إذا عُصينا

٧١ - وَنَحنُ التارِكونَ لِما سَخِطنا وَنَحنُ الآخِذونَ لِما رَضينا

نلاحظ أن ضمير المتكلمين (نحن) تكرّر ثماني مرات في معلقة عمرو بن كلثوم، سبع مرات منها تكرّرت في سياق واحد، (الأبيات: ٦٧ - ٦٨ -٦٩ - ٧٠ - ٧١)، دلّت على نزق وغضب وخطابيّة عالية، في فخر الشاعر بقومه، عزز ذلك استخدام اسم الفاعل وتكراره (الحابسون، الحاكمون، العازمون، التاركون، الآخذون)، وإذا كان استخدام الاسم يدل على ثبوت الدلالة وديمومتها نتيجة غياب الزمن، فإنّ صيغة اسم الفاعل تدلّ على من قام بتلك الأفعال: الحابسون الحاكمون... وهم هنا قوم الشاعر، هذه الصيغة تعزز أسلوب المدح، وتتناسب معه. فجاءت (نحن) دالة على القبيلة، وتكرارها هو لتنويع الدلالة فقط، كما أنّ أهميّة استخدام الضمير (نحن) تأتي من الموقع الذي يأخذه في تركيب الجملة، فهذا الضمير يأتي في صدارة الجملة وبالتالي يخصص الدلالة المرادة من بقية الكلام به، وهذا يتناسب مع غرض مدح الجماعة الذي أراده عمرو بن كلثوم.

وقد ناب عن ضمير المتكلم (نحن) في معلقة عمرو بن كلثوم، مورفيم المضارعة (النون)، الذي تكرّر إحدى وثلاثين مرة، انتمت أفعال المضارعة فيها كلها إلى حقل دلالي واحد، هو الشجاعة، يعود فيها ضمير المتكلمين على القبيلة التي تقوم بكل تلك الأفعال (نطاعن، نضرب، نشقّ، نمنع،...)[١].

---

(١) فيما يلي نورد الأفعال التي وردت في معلقة عمرو بن كلثوم، ونشير إلى أن الرقم الموجود إلى جانب الفعل يشير إلى رقم البيت الوارد فيه: نخبرك (٩)، نسألك (١٠) نخبرك (٩) مكرر، نورِد + نصدرهنّ (٢٤)، ننقل (٣٠)، نعف+ نعم+ نحمل (٣٤)، نطاعن+ نضرب(٣٥)، نشقّ+ نختلب (٣٨)، نطاعن (٤٠)، نمنع(٤١)، نجذُ(٤٢)، نصبنا (٤٦)، لا نخشى (٥٠)، نمعن (٥٠)، ندّق (٥١)، نجهل (٥٣)، نكون(٥٤)، نحمى+ نحمي (٦٤)، نعقد (٦٦)، نوجد (٦٧)، نورثها (٨٣)، نحاذر (٨٤)، نشرب (٩٩)، نقرّ (١٠١)، نملؤه (١٠٢).

أمّا ضمير المتكلمين المتصل(نا)، فقد سيطرت الأفعال على الأسماء، إذ ورد متصلاً بالأفعال سبعاً وخمسين مرة، ومتصلاً بالأسماء أربع عشرة مرة، سيطر فيها الحقل الدلالي الدال على الشجاعة والحرب الذي يصبّ في خانة الفخر بأفعال القبيلة[١].

تلتقي دلالة الضمير(تاء المتكلّم المفرد) عند عنترة، مع دلالة (نا) الدالة على الفاعلين عند عمرو بن كلثوم، عندما يسندان إلى الفعل، فالغرض هو الفخر بما تنجزه الذات الشاعرة، أو القبيلة، والفرق بينهما أنّ عنترة يسنده إلى نفسه لتعويض النقص اللوني، وعمرو بن كلثوم يسند الفعل إلى جماعة المتكلمين للفخر الجماعي بالقبيلة وفق الأسلوبية السائدة في العرف الجاهلي لقصيدة المدح. وفي الحالتين يُبرر سيطرة الفعل على الأسماء في المعلقتين عند إسناده لضمير التكلّم، لأنّه يتناسب مع غرض الفخر، فالفخر بالأفعال المحسوسة المادية.

٧ - أسيقة ضمير المتكلّم المفرد في المعلقتين:

تكررت ضمائر المتكلّم في معلقة عنترة إحدى وسبعين مرة، في حين تكررت سبع مرات فقط في معلقة عمرو بن كلثوم، نلحظ هنا طغيان أسلوب المتكلم المفرد في الفخر عند عنترة، وطغيان أسلوب المتكلمين الجماعة في الفخر عند عمرو بن كلثوم. أما ظهور ضمير المتكلّم في معلقة عمرو بن كلثوم في أسيقة قليلة فيمكن تأويله ببساطة، إذا تأملنا الأسيقة التي ورد فيه وهي:

وكَأسٍ قَد شَرِبتُ بِبَعلَبَكٍّ وَأُخرى في دِمَشقَ وَقاصِرينا

وَمَأكَمَةٍ يَضيقُ البابُ عَنها وَكَشحاً قَد جُنِنتُ بِهِ جُنونا

فَما وَجَدَت كَوَجدي أُمُّ سَقبٍ أَضَلَّتهُ فَرَجَّعَتِ الحَنينا

---

(١) من هذه الأفعال نذكر على سبيل المثال: أصبحينا، سخينا، تصبحينا، تدركنا، تخبرينا، أنظرنا، ندينا، تركنا، يتقونا ، نصبنا، تهددنا، أوعدنا، نلنا، رفدنا، سخطنا، متنا، قدرنا، ابتلينا، عصينا، أطعنا، وردنا.

تَــذَكّرتُ الــصِّبَا واشْــتَقْتُ لمَّــا رأَيْـــتُ حُمُولَهَـــا أُصُـــلاً حُـــدِينا
وَرِثْـــتُ مُهَلهِـــلاً وَالخَيْـــرَ مِنـــهُ زُهَيـــراً نِعـــمَ ذُخـــرُ الـــذاخِرينا

الأبيات (١٧-١٩-٢١) - وفيها وردت أغلب تكرارت ضمير المتكلم (٥ من ٧)، جاءت في سياق واحد هو سياق الحديث عن الذات تمهيدا للغرض الأساسي وهو الفخر، ففي البيت السابع ورد الفعل (شربتُ) وهو فعل ذاتي، جاء في سياق المقدمة الخمرية التي يتحدث فيها الشاعر عن تجربته، والعرف الاجتماعي في ذاك العصر كان يحبذ فخر الأفراد بالشراب للدلالة على الكرم والفروسية، وهذه الدلالة الفردية عند عمرو بن كلثوم نجد ما يقابلها ويشابهها عند عنترة في البيتين السابع والثلاثين والتاسع والثلاثين، وجاء فيهما:

وَلَقَد شَرِبتُ مِــنَ المُدامَــةِ بَعــدَما رَكَدَ الهَــواجِرُ بِالمَــشوفِ المُعلَــمِ
فَــإِذا شَــرِبتُ فَــإِنَّني مُــستَهلِكٌ مالي وَعِرضــي وافِــرٌ لَــم يُكلَــمِ

وضمّ البيت الحادي والعشرون عند ابن كلثوم ثلاث تكرارات لضمير المتكلّم، وهو البيت الذي يمهد للانتقال للغرض الرئيسي، وعادةُ النسيب في الشعر الجاهلي أن يكون مُعبّراً عن تجربة ذاتية في الحب، وإن كانت مفترضة، وهذا على الأقل ما تدلّنا عليه معلقة عمر بن كلثوم، فضمائر المتكلّم في البيت الحادي والعشرين، برزت في ثلاثة أفعال: (تذكّرتُ، اشتقتُ، رأيتُ)، وقد وردت في سياق واحد وبطريقة منطقية، فالمحرق المولّد للدلالة هو الفعل (رأيتُ) وهو فعل فردي، ولّد دلالات أخرى مرتبطة به، فرؤية الحمول ولّدت التذكّر، وهذا ولّد الشوق، فضمائر المتكلّم هنا معبرة عن تجربة ذاتية عند عمر بن كلثوم في الحب من هنا ظهرت هذا الضمائر، أما في سياق الغرض الأساسي وهو الفخر فضمائر المتكلّم تكاد تختفي تماماً، إذ لم ترد إلا مرة واحدة، كما نلحظ في البيت الثاني والستين الذي ورد الحديث عنه في سياق سابق، ويمكن أن نجمل سبب ظهور ضمير المتكلّم فيه بثلاث صفات اجتمعت بعمرو بن كلثوم هي أنّه شاعر القبيلة، وزعيمها، وصلة القرابة بالمُفتَخر بهما، فهما جده لأمّه، وجدّه لأبيه. وهذا الصفات عززت من استخدامه ضمير المتكلم البارز في الفعل(ورثتُ).

أما بروز ضمير المتكلم عند عنترة، وتشكيله سمة أسلوبية عنده، فلذلك أسباب نفسية تعويضية واجتماعية، فالأنا عنده تبرز في مواجهة الـــ (نحن)، من هنا تكرر ضمير المتكلّم المفرد إحدى وسبعين مرة، سيطر اتصاله بالفعل بأربعين مرة، تلاه اتصاله بالاسم بإحدى وثلاثين مرة، ثم الاتصال بالحرف للدلالة على الملكية بعشر مرات.

وإذا توقفنا عند الحقول الدلالية لاتصال الضمائر بالأفعال، فسنلاحظ أنها تتدرج ضمن ثلاثة حقول، هي: (الأرقام بعد الكلمات تدل على رقم البيت الواردة فيه):

حقل أفعال الهجوم والمواجهة: أقتلُ (٧)، أبيتُ (٢٠)، أُظلم (٣٥)، ظُلمتُ (٣٦)، تركتُ(٤١)، أزالُ(٤٤)، أغشى(٤٦)، شككتُ(٤٩)، تركتُه(٥٠)، هتكتُ(٥١)، رآني (٥٣)، نزلتُ(٥٣)، أريده (٥٣)، طعنته(٥)، علوتُه (٥٥)، بعثتُ(٥٨)، قلتُ(٥٨)، نُبِّئتُ(٦١)، حفظتُ(٦٢)، رأيتُ (٦٥)، كررتُ(٦٥)، مازلت وما تلاها(٦٧)، أرميهم(٦٧)، خشيتُ(٧٣)، أموت(٧٣)، أشتمُهما(٧٤)، ألْقَهما(٧٤)، تركتُ(٧٥).

حقل أفعال الشرب والكرم: شربتُ(٣٧)، شربتُ مكرر(٣٩)، صحوتُ(٤٠)، أُقصّرُ(٤٠)، أعفُّ (٤٦).

حقل أفعال الحبّ والطّلل: وقفتُ (٣)، أقضي(٣)، علقتُها(٧)، راعني(١١).

وسيطرة الأفعال المتصلة بضمير المفرد المتكلّم في معلّقة عنترة، ولاسيما منها التي تنتمي إلى حقل الهجوم والمواجهة، مردّه إلى أنّ الشاعر يفتخر بأفعال قام بها، وهذه تعزّز النزعة الفردية عند عنترة والرغبة في التفوق، أو على الأقل الرغبة في إظهار هذا التفوق لتعويض نقص عقدة اللون لديه.

أمّا ضمائر المتكلم المفرد المسندة إلى الأسماء، (تكرّرت إحدى وعشرين مرة)، وإلى الأحرف (تكررت عشر مرات)، فقد جاءت دالة على الملكية الفردية للذات المتكلِّمة، وهي الشاعر، وكانت وظيفتها تعزيز النزعة الفردية عند عنترة وتأكيد تخليه تماماً عن التكلّم بأسلوب الجماعة.

الخاتمة والنتائج:

أبرز ما لاحظه هذا البحث أنّ دراسة النحويين للضمائر في العربية عُنيت ببيان وظائفها النحوية في إطار الجملة، ولم تهتم بالوظائف الخطابية للضمائر اهتماماً واسعاً، ولاسيما الوظائف الاجتماعية للغة، من هنا تبقى الحاجة قائمة إلى دراسة تتعدى حدود الجملة إلى النص، لتبين وظائف الضمائر على ذلك المستوى، إضافة إلى مقارنتها بوظائفها في لغات حية أخرى، لا الاكتفاء فقط بمقارنتها مع شقيقاتها من اللغات السامية.

كما لاحظنا أنّ الجانب اللغوي الاجتماعي لم يظهر في المعلقتين المدروستين على صعيد تغيير الصيغة الموضوعة في الأصل اللغوي لاستعمال الضمائر، أو في تبادل الدلالة بينها كاقتراض ضمير الجماعة للدلالة على المفرد مثلاً، وإنما ظهر في التغيير الأسلوبي عبر الانحراف من ضمير الجماعة إلى ضمير الإفراد، كما ظهر في معلقة عنترة، في حين حافظت معلقة عمرو بن كلثوم على الأسلوبية العامة للقصيدة الجاهلية التي تدغم ضمير المفرد بضمير الجماعة في غرض الفخر وهذا ما أظهرته الجداول المقارنة التي سجلت غياب ضمير المتكلم عند عمرو بن كلثوم على حساب بروزه في معلقة عنترة وانحسار ضمير الجماعة لديه.

وكذلك لاحظنا أنّ الانتقال من ضمير الجماعة إلى ضمير المفرد - في غرض الفخر - مسوغه اجتماعي - نفسي تعويضي، ولم يكن انتقالاً لغويّاً أسلوبيّاً في ذاك العصر؛ أي لم يكن من مميزات الأسلوب اللغوي في ذلك العصر، كما يتّضح من المعلقتين المدروستين خصوصاً، ومن المعلقات عموماً.

أخيراً تبقى الغاية الأهم من وراء هذا البحث هي لفت انتباه الباحثين إلى ضرورة العناية بدراسة الجانب الاجتماعي للغة تنظيراً وتطبيقاً، سواء بالبحث عن جهود التراثيين في هذا المجال، أم بإجراء دراسات لسانية تطبيقية تزامنية وتعاقبية تظهر التطور الاجتماعي التاريخي للغة، فإن حققنا ذلك فهو المبُتغى، وإلا فحسبنا أجر الاجتهاد.

الفصل الرابع

التنغيم وأثره في توجيه الدلالة

مقاربة في ظاهرة التنغيم في التراث العربي

١ - تعريف التنغيم:

التنغيم في أبسط تعريف له هو موسيقى العبارة أو الجملة، التي تتلّون بتلوّنِ الحالة النفسيّة والشعورية للناطق بها، ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه الظاهرة (التنغيم) في التراث العربي بعدما ادّعى كثير من الدارسين أن تراثنا لم يعرف هذا النوع من الدراسة، وسأقتصر في هذا البحث على دراسة جهود النحاة وعلماء التجويد.

٢ - قضية التنغيم في التراث:

تثير مسألة التنغيم في التراث خلافاً كبيراً بين الدارسين المعاصرين، حيث انقسمت آراؤهم في ذلك إلى قسمين؛ فذهب قسمٌ من الباحثين إلى أنّ العرب لم يتناولوا هذه الظاهرة ولم يدرسوها ولم يلتفتوا إليها، ومنهم الأستاذ الدكتور تمّام حسّان على ما عُرِف عنه من دقّةٍ وتمهّل في الحكم، عندما ذهب في كتابه «مناهج البحث في اللّغة» إلى القول: إنّ العربيّة الفصحى لم تعرف هذه الدراسة في قديمها، وإنّ القدماء لم يسجلوا لنا شيئاً عن هذه الظاهرة[١]، مستخدماً أسلوب النفي الجازم، وهي مسألة لنا فيها وجهة نظر أخرى.

---

(١) انظر: د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب ١٩٧٩: ص ١٩٧ -١٩٨.

ويذهب براجشتراسر في كتابه «التطور النحوي» إلى مثل ذلك، ولكنّه يقصر نفيه، في تناول هذه الظاهرة في التراث، على النحويين والمقرئين القدماء دون أهل التجويد والأداء حيث يقول: «إنّنا نعجب كلَّ العجب من أنّ النحويين والمقرئين القدماء لم يذكروا النغمَة ولا الضغط أصلاً، غير أنّ أهل الأداء والتجويد رمزوا إلى ما يشبه النغمة في إجابة مسألة كيف حال العربية الفصحى في هذا الشأن»[1].

والذي يثير التساؤل في قول براجشتراسر هو فصله الحاد بين المقرئين القدماء، وأهل الأداء والتجويد. وكذلك فصله الحاد بين المقرئين وأهل التجويد من جهة، وبين النحويين من جهة ثانية مع أنّنا نعلم أن أغلب النحويين، القدماء خاصة، كانوا قرّاءً وأهل أداء.

والأستاذ محمد الأنطاكي ينفي إشارة النحاة في كتبهم إلى هذا الجانب عندما يقول: «إنّ قواعد التنغيم في العربية قديماً مجهولة تماماً، لأنّ النحاة لم يشيروا إلى شيء من ذلك في كتبهم..»[2].

وإن كنّا لا نرى ما يراه الأستاذ الأنطاكي، من أن النحاة لم يشيروا إلى هذه الناحية، فإننا نقول: إنّ عدم إشارة كتب النحاة إلى هذه الظاهرة، لا يعني أنّ الحديث عنها غير موجود في كتب التراث الأخرى، لاسيما تلك المتعلقة بالدرس الصوتي القرآني.. ولكننا قد نتفّق مع الأستاذ الأنطاكي في مسألة أن علماءَنا لم يحددوا قواعد محددةٍ ضمن بحث واحد يجمع قواعد تنغيم العربيّة.

والقسم الثاني من الآراء التي تناولت مسألة التنغيم في التراث، هي آراء لباحثين معاصرين ترى أنّ القدماء أدركوا هذا الجانب، إذ توجد إشارات في كتبهم توحي إلى ذلك، وإنْ لم يكن لها حاكم من القواعد، ومن ممثلي هذا القسم الدكتور أحمد كشك في كتابه «من وظائف الصوت اللغوي» فقد

---

(١) انظر: براجستراسر: التطور النحوي للغة العربية، القاهرة ١٩٢٩: ص ٤٦ -٤٧.

(٢) انظر: محمد الأنطاكي: دراسات في فقه اللغة العربية، دار الشرق العربي، بيروت، ط٤، د. ت: ١٩٧.

خصص فصلاً في كتابه المذكور لدراسة التنغيم على أنّه ظاهرة نحوية[١]، يقول فيه: «وقدامى العرب، وإنْ لم يربطوا ظاهرة التنغيم بتفسير قضاياهم اللغويّة، وهم وإنْ تاه عنهم تسجيل قواعد لها، فإنّ ذلك لم يمنع من وجود خطرات ذكيّة لمّاحة تعطي إحساساً عميقاً بأنّ رفض هذه الظاهرة تماماً أمرٌ غير وارد، وإن لم يكن لها حاكم من القواعد...»[٢].

ثم يعرض د. كشك أمثلة تراثيّة تؤيّد ما ذهب إليه، والحقُّ أنّ دراسة الدكتور كشك وإن كانت أفردت لتناول التنغيم من زاوية نحويّة، حيث فسّر بعض الأبواب النحويّة معتمداً على فهمه للتنغيم، فإنّها تعدّ من الدراسات الرائدة في إطار دراسة التنغيم.

ويذهب الأستاذ عبد الكريم مجاهد في ثنايا حديثه عن الدلالة الصوتيّة والصرفيّة عند ابن جنّي، إلى أنّ ابن جنّي قد أدرك هذا الجانب ويرى أنه «بذلك يظهر فضل ابن جنّي بجلاءٍ ووضوحٍ، ويثبت أنّه قد طرق باب هذه الموضوعات التي تعتبر من منجزات علم اللغة الحديث، وبذلك تحفظ له أصالته ومساهمته»[٣].

الملاحظ في قول الأستاذ مجاهد أنّه جعل من التنغيم أحد منجزات علم اللغة الحديث، وهذا أمرٌ مخالفٌ لطبيعة اللغة، إذ لا يمكن أن تكون الظاهرة اللغوية منجزاً يخترع في عصر ما، بل هي نتاج تطوّرٌ زمني طويل، لا يمكن أن يُحدَّ بعصرٍ معين.

فالتنغيم ظاهرة موجودة في اللغة، ثم جاءت اللسانيات الحديثة لتوصّفها. ودليلنا على ذلك أن الحديث عما نسميه حديثاً بــ التنغيم، الذي جعل الأستاذ

---

(١) انظر: أحمد كشك: من وظائف الصوت اللغوي محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، القاهرة ط٢ ١٩٩٧: ٥٢ وما بعدها.

(٢) المرجع السابع نفسه: ٥٧ -٥٨.

(٣) انظر: د. عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن، الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني، مجلّة عالم الفكر، العدد (٢٦) آذار ١٩٨٢ السنة الرابعة: ٧٩.

مجاهد «ابن جنّي» مساهماً فيه، موجودٌ عند غير ابن جني، ولاسيما لدى سيبويه ولدى الفلاسفة[١]، كما سنلاحظ في (٢-٥)، لذلك يمكن القول: إن ظاهرة التنغيم قد شغلت في علم اللسانيات حيّزاً درسيّاً مستقلاً، وأُفردت لها أبحاثٌ خاصّةً بها، ولم تُكتشف أو تُنجز فجأةً، مع الإشارة إلى أنّ الفضل في ذلك يرجع إلى تلك الإرهاصات البحثية التي نجدها عند الأقدمين من علماء العربيّة.

ومن الدارسين الذين رأوا أنّ التراث قد تناول التنغيم الدكتور رضوان القضماني الذي استشهد بمقبوسٍ من ابن سينا في كتابه الشفاء[٢]، والدكتور عبد السلام المسدي، وإن كان يرى أنّ التنغيم لم يحظَ من أجدادنا بالبحث المستفيض[٣]. وإلى مثل ذلك ذهب الدكتور سيد بحراوي[٤]، والأستاذ المرحوم سعيد الأفغاني[٥]، والدكتور غازي طليمات[٦]، والدكتور أحمد قدور[٧]،...

وسندرس في هذا الفصل التنغيم في التراث من أجل الوقوف على تناول أجدادنا العرب هذا الجانب، متوخين من وراء ذلك معرفة كيفيّة تناولهم له، ومعرفة المصطلحات التي استخدموها في هذا الجانب، ومعرفة ما إذا كان علماؤنا قد ربطوا بين هذا الجانب وبين الدلالة.

---

(١) انظر: هايل محمد الطالب: الأساس النطقي الفيزيقي لتنغيم العربية في التفكير الفلسفي، الأسبوع الأدبي، العدد (٦٧٨) تاريخ ١٩٩٩/١٠/٢.

(٢) انظر: د. رضوان القضماني: مدخل إلى اللسانيات منشورات جامعة البعث ١٩٨٨: ١٠٨.

(٣) انظر: د. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس/ ١٩٨١: ٢٦٦.

(٤) انظر: د. سيد بحراوي: الإيقاع في شعر السياب: نواره للترجمة، القاهرة ١٩٩٦: ٢٦.

(٥) انظر: سعيد الأفغاني: في أصول النحو، مطبوعات جامعة البعث ١٩٩٣: ٩٣-٩٤.

(٦) انظر: د. غازي مختار طليمات؛ في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩٧: ١٥٥.

(٧) انظر: د. أحمد قدّور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٦: ١٢١.

٣: التنغيم لدى علماء التجويد:

٣ -١: إدراك التنغيم لدى علماء التجويد:

إنَّ من أقدم النصوص التي وجدتها تندرج في سياق تجويد القرآن الذي يندرج ضمن ما نسميه تنغيم الجملة، ذاك النّص الموجود في كتاب «الزينة» لأبي حاتم الرازي (٣٢٢هـ) حيث يحلل اللفظة (آمين) إذ يقول: «قال قومٌ من أهل اللّغة هو مقصور. وإنّما أدخلوا فيه المدّة بدلاً من ياء النداء كأنّهم أرادوا (يامين)... فأمّا الذين قالوا مطوّلة فكأنه معنى النداء يا أمين على مخرج من يقول: يا فلان، يا رجل، ثم يحذفون الياء: أفلان، أزيد. وقد قالوا في الدّعاء: أربّ، يريدون يا ربّ. وحكى بعضهم عن فصحاء العرب: أخبيث، يريدون يا خبيث. وقال آخرون: إنّما مُدّت الألف ليطول بها الصوت كما قالوا: (أوه) مقصورة الألف ثم قالوا: (آوه) يريدون تطويل الصوت بالشكاية»[١].

يرى أبو حاتم، إذن، أنّ تطويلَ الصوت - أي مدّته - يدلُّ على معنى النداء وعلى معنى الشكاية، فربط مدَّ الصوت بالمعنى. وهذا أمر لا يمكن إدراكه إلاّ بالكلام المنطوق ويقصّر الكلام المكتوب عن نقله وهذا ينقلنا إلى الحديث عن أهمية المشافهة في نقل التنغيم، فقد كان للمسلمين في التلقي الشفهي مناهج دقيقة، إذ كانوا يرون أنّ النقل من الأفواه هو النقل السليم الذي ينفي كلّ لَبْسٍ يعتريه، فابن الجزري في تعريفه للمقرئ يقول إنه «العالم بالقراءات رواها مشافهة، فلو حفظ «التيسير» مثلاً ليس أن يقرأ بما فيه إنْ لم يشافهه مَنْ شُوفه به، مسلسلاً؛ لأنّ في القراءات أشياء لا تُحكَم إلا بالسّماع والمشافهة»[٢].

---

(١) انظر: أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة تح: حسين بن فيض الله الهنداني، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٥٨: ٢٨/٢، والمقصود بالشكاية: الشكوى.

(٢) انظر: ابن الجزري؛ منجد المقرئين ومرشد الطالبين تح: محمد حبيب الله الشنقيطي وأحمد محمد شاكر، مكتبة القدس بالأزهر، القاهرة (١٣٥٠هـ): ٣.

وليس بمستغربٍ أن يحظى القرآن بكلٍّ هذه الحظوة والدّقة في النقل الشفوي، فالمشافهة هي المنهج الصارم في إحكام التلقي الشفوي للقرآن، وواضح من قول ابن الجزري الآنف الذكر أنّ من أحكام القرآن ما لا يمكن إحكامه أبداً إلا بالتلقي بالشفهي، فعلامات التفخيم والترقيق، والمد، والقصر، والحذف.. المثبتة كلّها في المصحف المكتوب لا تكفي لتعليمه. أما إعطاء الأصوات حقوقها وترتيبها، وردّ كلٍّ منها إلى مخرجه وأصله، والنطق به على كمال هيئته من غير إسرافٍ ولا تعسّف ولا إفراط، ولا تكلّف.. فلا يمكن أن نتحقق إلا بوساطة تحويل المصحف المكتوب إلى المصحف بالمشافهة، بل قد يؤدي عدم السماع بالمتعلم خاصة إلى التفريط، فيولّد الحروف من الحركات، أو يطنن النونات بالمبالغة، أو يطيل الممدود.. الخ مما يدخل في إطار العيوب والإخلال بالمعنى.

لقد أدرك علماؤنا وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن التي لا تخرج عن إطار العادات النطقيّة السليمة التي تساهم في تعزيز المعنى وإفهامه دون مبالغة، ولا تخرج، بالتالي، عن كونها تلوينات صوتيّة تدخل ضمن التنغيم السليم للنّص القرآني؛ فمن المعلوم أنّ للقرآن أغراضاً منها: الإعلام، والتنبيه، والوعد، والنهي، ووصف الجنّة والنار، والرد على الملحدين والكافرين... وليس طبيعيّاً ولا سديداً أن تقرأ موضوعات هذه الأغراض كلها بتنغيم واحدٍ. وقد تحدّث الإمام الزركشي (٧٩٤هـ) في كتابه «البرهان» عن وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن، ويذكر أنها تأتي على نحو من أربعين وجهاً[١]، وإدراكه لتنوّع الأساليب في القرآن هو ما دفعه غير مرّةٍ في كتابه المذكور إلى القول: «فمن أراد أن يقرأ القرآن بكمال الترتيل فليقرأه على منازله، فإنْ كان يقرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدِّد، وإنْ كان يقرأ لفظ تعظيمٍ لفظ به على التعظيم»[٢].

---

(١) انظر: الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، منشورات عيسى البابي الحلبي ط١، ١٩٥٧: ٢١٧/٢ وما بعدها.

(٢) السابق نفسه: ٤٥٠/١.

ويرى في موضعٍ آخر أنّ القارئ المجيد هو الذي «تكون تلاوته على معاني الكلام وشهادة وصف المتكلّم؛ فالوعد بالتشويق والوعيد بالتخويف والإنذار بالتشديد، فهذا القارئ أحسن الناسِ صوتاً بالقرآن، وفي مثل هذا قال تعالى: ﴿**الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حقَّ تلاوته أولئك يؤمنون به**﴾ [البقرة ١٢١][(١)].

فإذا كان التنغيم الباكي مقبولاً مثلاً في آيات الاستغفار والتوبة فلا بد له من أن يختلف عن تنغيم الآيات التي تحضُّ على القتال؛ أي يجب أن يوائم التنغيم المعنى ويظهره، ليجعل المقروء مستقرّاً في ذهن السامع وقلبه، فاللين غير الشدة، والأمر والنهي غير الدعاء والالتماس، والخبر غير الاستفهام، والوعد غير الوعيد.

وهذا ما رآه الإمام الزركشي وأكّده بالآية القرآنية التي أوردها.

ومن أقدم النصوص التي تناولت التنغيم في الدّراسات التي أُفرِدت لتجويد القرآن الكريم، ما دوّنه أبو العلاء العطار (٥٩٦هـ) في كتابه «التمهيد في التجويد» حيث يقول: «وأما اللحن الخفي فهو الذي لا يقف على حقيقته إلاّ نحارير القرّاء ومشاهير العلماء، وهو على ضربين:

أحدهما لا تعرف كيفيته ولا تدرك حقيقته إلا بالمشافهة وبالأخذ من أفواه أولي الضبط والدراية وذلك نحو مقادير المدّات، وحدود الممالات والملطفات والمشبعات والمختلسات، والفرق بين النفي والإثبات، والخبر والاستفهام، والإظهار والإدغام، والحذف والإتمام، والروم والإشمام، إلى ما سوى ذلك من الأسرار التي لا تتقيّد بالخط، واللطائف التي لا تؤخذ إلاّ من أهل الإتقان والضبط»[(٢)].

---

(١) انظر المصدر السابق نفسه: ١٨١/٢.

(٢) النّص في الأصل في كتاب التمهيد في التجويد لأبي العلاء العطار (٥٦٩هـ) وقد اقتبسناه عن كتاب الدراسات الصوتية لدى علماء التجويد للدكتور غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود ببغداد، ط١، ١٩٨٦: ص ٥٦٧.

فقد جعل العطار مصطلح اللحن الخفي ممّا يُعرف بالمشافهة فقط. كما جعل اللحن الخفي مميّزاً بين المعاني كالنفي والإثبات والخبر والاستفهام... ثم قرن اللحن بالمنطوق وجعله مما لا يتقيّد بالكتابة.

وإمعان النظر في هذه النواحي الثلاث يجعلنا ندخل هذا النّص في سياق الفهم الدقيق للتشكيل التنغيمي.

وكان السمرقندي (محمد بن محمود بن محمد) (٧٨٠هــ) تالي العطّار أكثر دقّةً وتفصيلاً في هذه المسألة، ونجد في كتابه «روح المريد في شرح العقد الفريد في علم التجويد» كلاماً ينمُّ عن فهمٍ علميٍّ للتنغيم، وذلك عندما يقول: «قال السمرقندي في قصيدته (العقد الفريد):

- إذا (ما) لنفيٍ أو لِجَحْدٍ فـصوتُها ارْ ... فَعَـنْ وللاسـتفهام مَكّـن وعـدِّلا

- وفي غيرها اخفض صوتها والذي بما ... شـبيةٌ بمعنـاه فقِـسْهُ لتفـضُلا

- كهمزة الاستفهام مَعْ مَـنْ وأنْ وإنْ ... وأفعلَ تفـضيلٍ وكيـف وهـل ولا

قال في الشرح: مثال ذلك: (ما قلتُ)، ويرفع الصوت بــ (ما) يعلم أنّها نافية، وإذا خفض الصوت يعلم أنّها خبريّة، وإذا جعلها بين بين يُعلم أنّها استفهاميّة. وهذه العادة جارية في جميع الكلام وفي جميع الألسن»(١).

وهكذا نلاحظ أن السمرقندي جعل خاصّة رفع الصوت وخفضه أي (التنغيم) عادة جارية في جميع الألسن، وهذا ينمُّ عن إدراك دقيق لهذه الخاصة.

وجعل أيضاً رفع الصوت وخفضه عاملاً في تغيير المعنى، إذ إن فهم ارتفاع الصوت وانخفاضه على هذه الشاكلة لا يقل أهمية ودقة عن الفهم المعاصر للتنغيم.

---

(١) النص في الأصل في كتاب «روح المريد» وهو مخطوط في مكتبة الأوقاف العامة الموصل الرقم ٢٢/٢٠ مخطوطات مدرسة الحجيان اقتبسناه عن كتاب الدكتور غانم قدوري الحمد الدراسات الصوتي (مرجع سابق) : ٥٦٧ -٥٦٨.

وقد أدرك السمرقندي وظيفة هذا الارتفاع والانخفاض (التنغيم) في تمييز المعاني، وقدّم مثالاً (أَفعلَ) التفضيل، يقول: «فينبغي أن يفرّق بالصوت بين الذي بمعنى التفضيل والذي ليس بمعنى التفضيل»(١).

وكذلك يجعل التنغيم مميّزاً لــ (لا) النافية في اللام المؤكدة للفعل يقول: «والفرق بينهما أنّه في نحو (لا انفصام) يكتب بألفين، وفي نحو (لاتّبعتم) يكتب بألف واحدة، ويرفع الصوت على (لا) ويخفض على اللام.

فهذا ما وصل إلينا من الأئمة رواية ودراية ومشافهة وبياناً»(٢). وهذا يدلُّ على إدراك السمرقندي الوظيفة النحوية للتنغيم، ويدل جعله التنغيم منقولاً إلى اللاحق من السابق رواية ودراية ومشافهة وبياناً، على إدراكٍ واعٍ لهذا الجانب ولأهميته في الدلالة.

ويذكر الدكتور غانم قدوري الحمد أنّ المرعشي (محمد بن أبي بكر المعروف بساجقلي زاده (١١٥٠هــ) قد استخدم مصطلح النغمة نقلاً عن النسفي(٣)، وقد دلّ استخدامه له على فهم التنغيم.

٣ -٢: إدراك علماء التجويد الجانب الوظيفي للتنغيم:

لاحظنا في الصفحات السابقة إدراك الزركشي الجانب الوظيفي لتنغيم النص القرآني حين ربط بين الترتيل الذي يعطي للنص القرآني حقّه من التنغيم ومعاني ذلك النص. وكذلك رأى ابن الجزري أنّ التلقي الشفوي هو

---

(١) المرجع السابق نفسه: ٥٦٨.

(٢) انظر الحاشية السابقة نفسها، وقد سجّل بعض علماء التجويد المتأخرين في كتبهم ومنهم حسن بن إسماعيل بن عبد الله الموصلي الدركزلي (١٣٢٧هــ) نصاً في كتابه خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة - وهو مخطوط يدل على ما ذكرنا، أورده الدكتور غانم قدوري الحمد في كتابه الدراسات الصوتية (مرجع سابق): ص ٥٦٩.

(٣) انظر د. غانم قدوري الحمد: الدراسات الصوتية - مرجع سابق - ص٥٦٨، والجدير بالذكر أنّ نص النسفي في كتاب (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) طبعة دار الكاب العربي، بيروت بلا: ٢٣٠/٢.

الأساس لضبط معاني القرآن، لذلك ربط بين المد والمعنى، يقول عن السبب المعنوي للمد: «وأمّا السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قوي مقصور عند العرب وإن كان أضعف من السبب اللفظي عند القرّاء ومنه مدُّ التعظيم في نحو (**لا إله إلا الله، لا إله إلا هو، لا إله إلا أنت**) وقد ورد هذا عن أصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى. نصَّ على ذلك أبو معشر الطبري وأبو القاسم الهذلي وابن مهران والجاجاني وغيرهم، وقرأتُ به من طريقهم واختاره، ويقال له أيضاً مدُّ المبالغة، قال ابن مهران في كتاب المدّات له إنّما سُمي مدُّ المبالغة في نفي إلهيّة سوى الله سبحانه قال وهذا معروف عند العرب لأنّها تمدُّ عند الدعاء وعند الاستغاثة وعند المبالغة في نفي شيء ويمدّون ما لا أصل له بهذه العلّة. قال والذي له أصل أولى وأحرى (قلت) يشير إلى كونه اجتمع سببان وهما المبالغة ووجود الهمزة، كما سيأتي، والذي قاله في ذلك جيد ظاهر وقد استحب العلماء المحققون مدّ الصوت بلا إله إلا الله إشعاراً بما ذكرنا وبغيره... وقد ورد مدّ المبالغة للنفي في (لا) التي للتبرئة في نحو (لا ريب فيه، لا مردّ له، لا جرم...)»[(١)].

إذن، فابن الجزري يجعل المد، وهو زيادة المط في حرف المد على المد الطبيعي[(٢)]، ذا وظيفة في المعنى. هذا من ناحية، وجعل هذا المد الصوتي من العادات المعروفة لدى العرب، وأكدّ استخدام العرب له، ومثّل لذلك بالدّعاء والاستغاثة، وعند المبالغة في النفي...

٣ -٣: الوقف والتنغيم:

إنّ موضوع الوقف في القرآن الكريم، من الموضوعات الهامّة والأثيرة لدى علماء الدراسات القرآنية. ومن أقدم الكتب التي وصلت إلينا وأُفرِدت لهذا الموضوع، وسلمت من قبضة الضياع كتاب «إيضاح الوقف والابتداء في

---

(١) انظر: ابن الجزري: النشر (تح علي محمد الضباع) - مصدر سابق: ٣٤٤/١ -٣٤٥.

(٢) المصدر السابق نفسه: ٣١٣/١.

كتاب الله عز وجل» لأبي بكر الأنباري النحوي (٣٢٨هـ) وكتاب «القطع والائتناف» لأبي جعفر النحاس عصريّ أبي بكر الأنباري، يليهما كتاب «المكتفي في الوقف والابتداء» لمصنفه أبي عمرو الداني، وتغلب على هذا الكتاب صبغة جمع مذاهب الأئمة على ما ذكر المصنف نفسه في مقدّمة الكتاب[١]، ومن كتب المتأخرين الهامة التي جمعت وحللت كثيراً من آراء مَنْ سبقها في موضوع الوقف كتاب ابن الجزري: «النشر في القراءات العشر».

لقد أُفرِد كتاب ابن الأنباري المشار إليه آنفاً لموضوع الوقف في كتاب الله إلاّ أنّه لم يعرض لنا تعريفاً أو تقديماً حول مفهوم الوقف، ولكننا نلاحظ من خلال استعراض الكتاب ربطه بقضايا كثيرة حيث يتحدث مثلاً عن الوقف وعلاقته بالمعنى وبالفهم، يقول: «ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء». ويؤكد هذا المعنى في باب ذكر ما لا يتمُّ الوقف عليه، يقول: «واعلم أنّه لا يتمُّ الوقف على المضاف دون ما أُضيف إليه، ولا على المنعوت دون النعت...»[٢].

وتأتي أهمية الوقف في أداء العبارة القرآنية من كونه «يوضّح كيف وأين يجب أن ينتهي القارئ لآي القرآن الكريم بما يتّفق مع وجوه التفسير واستقامة المعنى وصحة اللغة وما تقتضيه علومها من نحوٍ وصرفٍ ولغة، حتّى يستتم القارئ الغرض كلّه من قراءته، فلا يخرج على وجه مناسب من التفسير والمعنى من جهة، ولا يخالف وجوه اللغة وسبل أدائها التي تعين على أداء ذلك التفسير والمعنى، وبهذا يتحقق الغرض الذي من أجله يُقرأ القرآن ألا وهو الفهم والإدراك، فإذا ما استطاع القارئ أن يفعل ذلك وتمكّن من مراعاته في وقفه عند نهاية العبارة فإنّه لا شكّ سوف يبدأ العبارة على النحو الذي

---

(١) انظر: أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري النحوي، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧١: ٦/١.

(٢) المصدر السابق نفسه: ١١٦/١ وانظر ١٠٨/١.

توفّر له في وقفه، فهو لا يبدأ إلا من حيث يتمُّ به المعنى من جهة وبما لا يباين اللّغة وعلومها من جهة أخرى وهو ما حرصت عليه العرب في أداء عبارتها واهتمت له في كلامها شعره ونثره»(١).

وقد ربط ابن الجزري في كتابه (النشر) بين الوقف والمعنى، يقول: «لمّا لم يمكن القارئ السورة أو القصّة في نفس واحد وجب اختيار وقف للتنفس والاستراحة، وتحتّم أن لا يكون ذلك مما يخلُّ بالمعنى ولا يخلُّ بالفهم إذ بذلك يحصل الإعجاز ويحصل القصد، ولذلك حضّ الأئمة على تعلمه ومعرفته...»(٢)، ويحدد ابن الجزري طبيعة الوقف بأنه «عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفّس فيه عادة بنيّة استئناف القراءة»(٣).

نلاحظ أنّ ابن الجزري جعل الوقف من أجل الاستراحة للقارئ، وربط هذا الوقف بالمعنى، إذ لا يجوز الوقف على ما يختلّ المعنى به. وربط الوقف الصحيح بالإعجاز. كما رأى ابن الجزري أنّ الوقف ظاهرة أدائية تتعلق بالقراءة وترتبط بالمعنى، وأنّ الإخلال به يؤدي إلى تحريف المعنى عن مواضعه(٤).

إنّ إدراك هؤلاء العلماء لارتباط الوقف بالمعنى يندرج ضمن العلاقة بين التنغيم والجملة، وقد أدرك هذه العلاقة بدقّةٍ ابن الجزري عندما تحدّث عن أنواع الوقف الذي يحدد نمط الجملة ومن ثمّ معناها وتنغيمها، عندما تحدّث عن أنواع الوقف بقوله: «إنّ الوقف ينقسم إلى اختياري واضطراري. لأنّه إما أنْ يتمّ أو لا، فإن تمّ كان اختيارياً، وإنْ لم يتم كان الوقف عليه اضطرارياً»(٥).

---

(١) انظر المصدر السابق نفسه: ٢١/١ -٢٢.

(٢) انظر: ابن الجزري: النشر (أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع): ٢٢٤/١ -٢٢٥.

(٣) المصدر السابق نفسه: ٢٤٠/١. وقد ورد تعريف للوقف في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، تأليف: د. إميل يعقوب ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، انظر ص ٤٠٦.

(٤) انظر تفصيل ذلك في النشر - مصدر سابق: ٢٣٠/١ -٢٣١.

(٥) انظر: ابن الجزري: النشر - مصدر سابق: ٢٢٥/١ -٢٢٦.

ثم يعرض ابن الجزري لأنواع الوقف الاختياري، ويتبع ذلك بتحليل نماذج من القرآن الكريم لأنواع الوقف(١)، وهو تحليل ينمُّ عن إدراك دقيق لأهميّة الوقف، يقول: «وليس كلّ ما يتعسّفه بعض المعربين أو يتكلّفه بعض القرّاء أو يتأوله بعضُ أهل الأهواء مما يقتضي وقفاً أو ابتداء ينبغي أن يعتمد الوقف عليه، بل ينبغي تحرّي المعنى الأتمّ والوقف الأوجه وذلك نحو الوقف على (وارحمنا أنت) والابتداء (مولانا فانصرنا) على معنى النداء، ونحو (ثم جاؤوك يحلفون) ثم الابتداء (بالله إن أردنا) ونحو (وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك) ثم الابتداء (بالله إنّ الشرك..) على معنى القسم...»(٢).

نلاحظ إدراك ابن الجزري، بالاعتماد على دلالة تنغيم الجملة، أنّ الوقف يغيّر معنى الجملة أو العبارة، فينقلها من معنى إلى معنى آخر. مما يجعلها تحمل معنى النداء أو معنى القسم، كما لاحظنا في المقبوس السابق، كذلك نلاحظ أنّ الوقف وتنغيم الجملة هو الذي جعل ابن الجزري يرى أن (مولانا) تحمل معنى النداء، ولا دليل على هذا المعنى غير ذلك؛ ولتوضيح مثال ابن الجزري يمكن أن نحلله على النحو الآتي:

تقول الآية: ﴿**ربّنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعفُ عنّا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين**﴾/ البقرة: ٢٨٦/.

آ - الوقف الأوّل حسب فهم ابن الجزري وأثر التنغيم:

«وارحمنا أنت	//	مولانا فانصرنا على القوم الكافرين»
الكلام/تحديدي/ أي ارحمنا أنت دون غيرك	وقف	منادى /بلا أداة/ إذن، إدراك ابن الجزري لهذا النداء الذي تسبّب الوقف به عائدٌ إلى إدراك صوتي تنغيمي، إذ لا دليل على النداء غيره. والخطاب هنا من المؤمن إلى ربّه بواسطة الجملة الإنشائيّة (مولانا).

(١) انظر: ابن الجزري، النشر - مصدر سابق: ٢٢٦/١ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق نفسه: ٢٣١/١.

نلاحظ، هنا أنّ الوقف كان وسيلةً في تحميل الجملة معنى النداء، أما المعنى المغاير فسنلحظه في تحليل الوقف الثاني.

ب - الوقف الثاني حسب فهم ابن الجزري وأثر التنغيم:

«وارحمنا	//	أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين»
جملة أمريّة معطوفة على جملة سابقة لها.	وقف	كلام خبري؛ التنغيم هنا خبري أي الجملة لم تعد إنشاء كما لاحظنا في الوقف الأوّل.

نلاحظ هنا الاختلاف في المعنى الذي سببّه تغير الوقف، وبالتالي تغيّر تنغيم الجملة وفقاً لذلك، ونلاحظ إدراك ابن الجزري لمعاني الجملة التي تغيّرت بناءً على ذلك.

وبناء على هذا الفهم حلّل ابن الجزري وكذلك ابن الأنباري سابق ابن الجزري عدداً من الأمثلة التي تظهر فهماً لأثر الوقف على معاني الجمل وتنغيمها[(١)].

٣ -٤: المصطلحات الوظيفيّة لدى علماء التجويد:

تعد الدراسات القرآنية من قراءات وضبط وتجويد من أكثر الدراسات العربيّة احتفالاً بالدراسة الصوتيّة؛ وذلك عائدٌ لابتغائها الدّقة في أداء كلمات القرآن وعباراته. ومن تلك العناية بالأداء الصّوتي لآي الذكر الحكيم كان علم التجويد الذي وضع علماؤه قواعد عدة بهدف الوصول إلى التجويد السليم للنص القرآني. وقد استخدم علماء التجويد مصطلحات كثيرة دالة على ذلك، وهي ذات صلة بالتنغيم ودرسه. من حيث دقّة تلك المصطلحات في التعبير عن كيفيّة الأداء والنطق، وهي تصبُّ فيما يسميه علماء الأصوات اليوم بـــ (علم وظائف الأصوات) Phonology، الذي يُعنى بالصوت في إطار السياق

---

(١) انظر تحليل أمثلة أُخَر في: ابن الجزري، النشر، مصدر سابق ٢٣١/١ وما بعدها. وانظر أمثلة في ابن الأنباري: إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، مصدر سابق: ١١٦/١ وما بعدها.

اللغوي وسأتوقف عند أهم المصطلحات، ولاسيّما تلك التي لها علاقة وثيقة بالتنغيم من حيث الأداء الصّوتي والتأثير على النمط التنغيمي، وسأرتّبها بحسب أوائل الحروف:

* مصطلح التجسيم: هو التغليظ والتفخيم والتحسين[١].

* مصطلح التجويد: هو الإتيان بالقراءة مجوّدةَ الألفاظ، بريئةً من الجور في النطق بها، لم تهجّنها الزيادة، ولم يشنها النقص بإعطاء الحروف حقوقها، وترتيبها مراتبها، وردِّ الحرف إلى مخرجه وأصله وإلحاقه بنظيره وشكله وإشباع لفظه وتلطيف النطق به، على حال صيغته وهيئته[٢].

* مصطلح الترتيل: هو مرتبة من مراتب الأداء، وهو ترتيب الحروف على حقّها في التلاوة[٣].

* مصطلح التطريب: هو الترنّم بأداء القرآن والتنغّم به[٤].

* مصطلح التفخيم: هو امتلاء الفم بصدى الحرف المنطوق مفخّماً، وهو بعكس الترقيق، وبمدلول التغليظ والتجسيم نفسه، إلاّ أنّه مختصٌّ بالراء[٥].

* مصطلح مد التعظيم: ويكون في مد ألف (لا) في كلمة التوحيد، وهو ضربٌ من ضروب المبالغة[٦].

* مصطلح مد التبرئة: مدُّ الألف في (لا) التبرئة، وهو ضرب من ضروب المبالغة[٧].

---

(١) انظر محمد مكي نصر: نهاية القول المفيد في علم التجويد، بعناية محمد الضباع، مطبعة البابي الحلبي، مصر (١٣٤٩هـ): ص: ٩٣.

(٢) انظر: محمد بن الجزري: التمهيد في علم التجويد، تح: غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦: ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق نفسه ص ٦٠.

(٤) المصدر السابق نفسه: ص ٥٦.

(٥) انظر: محمد مكي نصر: نهاية القول المفيد - مصدر سابق -: ٩٣.

(٦) المصدر السابق نفسه: ١٣١.

(٧) المصدر السابق نفسه: ١٣١.

* مصطلح المبالغة: يقصد من مدِّ الصوت بحروف المد، المبالغة في النفي، وهو نوعان: مد التعظيم، ومد التبرئة(١).

* مصطلح الوقف: وهو قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه عادةً بنية استئناف القراءة إمّا بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله لا بنيّة الإعراض(٢).

* مصطلح الوقف التام: هو الذي قد انفصل ممّا بعده لفظاً ومعنى(٣).

* مصطلح وقف التعسّف: ما يتولّد عنه التحريف(٤).

* مصطلح وقف قبيح: وهو الذي لا يجوز الوقف عليه إذا غيّر المعنى أو نقضه(٥).

* مصطلح الوقف الممنوع: ما يعطي معنى يفيد الكفر من وجهة نظر الشريعة(٦).

٤ - التنغيم عند النحاة:

قد أدرك ابن جنّي مفهوم التنغيم بمعناه المعاصر، على الرغم من أنّه لم يذكر كلمة النبر، وهذا ما نفهمه من قوله لدى كلامه على حذف الصفة: «وقد حُذِفت الصفة ودلّت الحال عليها».

---

(١) المصدر السابق نفسه: ١٣١.

(٢) انظر: ابن الجزري التمهيد في علم التجويد، مصدر سابق: ١٧٩ وانظر المكتفى في الوقف والابتداء لأبي عمرو الداني، تح: عبد الرحمن مرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لنبان، ط١، ١٩٨٤: ١٤٠.

(٣) انظر ابن الجزري: التمهيد مصدر سابق -: ١٧٩ وأبو عمر الداني: المكتفى - مصدر سابق: ١٤٠.

(٤) انظر محمد مكي نصر: نهاية القول المفيد - مصدر سابق -: ١٧٢.

(٥) المصدر السابق: التمهيد: ١٨٧، والمصدر السابق المكتفى: ص ١٤٨.

(٦) انظر أبو عمرو الداني: المحكم في نقط المصاحف، تح: د. عزة حسن، دار الفكر - دمشق، ط٢، ١٩٨٦: ١٨

وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل. كأنّ هذا إنّما حذفت فيه الصفة لِما دلّ من الحال على موضعها. وذلك أنك تحسّ في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك، وأنت تحسّ هذا من نفسك إذا تأمّلته. وذلك أنْ تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فيقول: كان والله رجلاً! فتزيد في قوة اللفظ بـــ (الله) هذه الكلمة، وتتمكّن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فوجدناه إنساناً إذ تمكن الصوت بإنسان وتفخّمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً أو جواداً أو نحو ذلك. وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطبهُ، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً أو لَحِزاً أو مبخلاً أو نحو ذلك»(١).

نلاحظ من خلال تحليل قول ابن جنّي أنّه استخدم مصطلحات صوتيّة تدلُّ على معنى التنغيم: فالتطويح - كما ورد في اللسان: من طوح به ذهب هنا وهناك، وأمّا التطريح فهو من طرح الشيء إذا طوّله ورفعه وأعلاه(٢)، والتفخيم إعطاء الصوت قيمة صوتيّة مفخمة. فهذه المصطلحات لها تعلقّ بالصوت وبدرجته أثناء النطق به.

وكذلك استخدم ابن جني عبارات، تدلّ على النبر، في قوله: «تزيد في قوة اللفظ» وقوله «تتمكّن من تمطيط اللام وإطالة الصوت بها» فهذه العبارات دالّة على معنى النبر.

٤ -١: إدراك النحاة لمفهوم التنغيم:

يمكن أن نلاحظ من خلال المقبوس السابق مؤشرات عدة تصبُّ في إطار الفهم الصّوتي للتنغيم؛ من هذه المؤشرات:

---

(١) انظر: ابن جني: الخصائص، تح: محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، بلا: ٣٧٠/٢ -٣٧١.

(٢) انظر: ابن منظور: اللسان، مادة (طرح)، مادة (طوح).

- الإشارة إلى الحذف مع وجود ما يدلّ عليه وهو «الحال» والمقصود بالحال سياق الكلام ومواصفات صوتيّة معينة تنوب عن المحذوف وتدلُّ عليه، بل قد يكون الحذف أبلغ، وعدم وجود أحدهما؛ أي الذكر أو الدلالة الصوتية، في سياق الجملة يجعل الحذف غير جائز، ومن هنا قال ابن جنّي: «فعلى هذا وما يجري مجراه تحذف الصفة، فأمّا إنْ عريت من الدّلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإنّ حذفها لا يجوز»(١).

- استخدام ابن جنّي مصطلحات: «التطويح، التطريح، التفخيم، مط الصوت...» وهي لا تخرج عن كونها وسائل تنغيمية، تساعد على فهم المعنى في السياق، أي أنّ ابن جنّي وظّف الدلالة اللفظية، التي تعادل الدلالة الصوتية في فهمنا المعاصر(٢)، للدلالة على المعنى المقصود. وقد استخدم ابن جني هذه المصطلحات غير مرّة في خصائصه(٣)، بالدلالة التي بيناها نفسها.

وذكر ابن جني هذه المصطلحات للدلالة على تنغيم الجملة أو طريقة نطقها عائدٌ إلى أنّ كثيراً من الصفات النطقيّة لا يمكن تقييدها بالكتابة، وقد يكون هذا ما دفع ابن جنّي، مع ما عرف عنه من دقّة في الملاحظة، إلى الحديث عن إدراك سياق الحال وأهميته وأهمية رؤية وجه العربي وجملة حاله حين يتكلّم، إذ إنّ رواية كلامه مجرّداً من ذلك قد يُذهِب علينا من مقصوده الشيء الكثير. يقول ابن جنّي: «فليت شعري إذا شاهد أبو عمرو وابن أبي إسحاق، ويونس وعيسى بن عُمر، والخليل وسيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخلف الأحمر، والأصمعي، ومَنْ في الطبقة والوقت من علماء البلدين، وجوه

---

(١) انظر: ابن جنّي: الخصائص - مصدر سابق: ٣٧١/٢.

(٢) ويرى ابن جني أنّ هذه الدلالة اللفظية هو أقوى أنواع الدلالات يقول في« باب» في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنويّة: «اعلم أنّ كل واحد من هذه الدلائل معتدٌ مُراعى مؤثر؛ إلا أنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب: فأقواهنّ الدلالة اللفظيّة، ثم تليها الصناعيّة، ثم تليها المعنوية» الخصائص مصدر سابق -٩٨/٣ وانظر ١٦١/٢.

(٣) انظر، ابن جني، الخصائص - مصدر سابق -: ٢٤٠/١-٢٤١.

العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها، ألا تستفيد بتلك المشاهدة، وذلك الحضور ما لا تؤديه الحكايات، ولا تضبطه الروايات، فتضطرّ إلى قصود العرب، وغوامض ما في أنفسها، حتّى لو حلف منهم حالف على غرض دلّته عليه إشارة، لا عبارة، لكان عند نفسه وعند جميع من يحضرُ حاله صادقاً فيه، غير متّهم الرأي والنحيزة والعقل. فهذا حديثٌ ما غاب عنّا فلم يُنقل إلينا، وكأنّه حاضر معنا، مناحٍ لنا»[١].

يؤكد ابن جنّي دلالة حال المتكلّم، كما نرى، ودلالة الصوت في إيضاح الدلالة، وهو مَنْ هو في الدقّة والملاحظة، وقد علّق الأستاذ سعيد الأفغاني - رحمه الله - على قول ابن جنّي هذا بقوله: «ونحن نعرف بركة هذا الغوص في كثير من النصوص التي يختلف فيها العلماء لورودها مجرّدة من الإشارة إلى لهجة المتكلّم أو حاله. ترد الجملة عند العرب فيجعلها بعضهم تقريراً وبعضهم استفهاماً وحُذفت أداته، وبعضهم استفهاماً أُريد به الإنكار والتهكم... إلخ ولو ورد مع النّص حال المتكلّم لا نقطع الخلاف»[٢].

ومن أقوال ابن جنّي الكثيرة التي تندرج في سياق الفهم الواضح للتنغيم، وإنْ لم يذكر هذا المصطلح، قوله في باب: «نقض الأوضاع إذا ضامّها طارئ عليها»، «من ذلك لفظ الاستفهام، إذا ضامّه معنى التعجب استحال خبراً، وذلك قولك: مررت برجلٍ أيّ رجل. فأنت الآن مخبر بتناهي الرجل في الفضل، ولست مستفهماً. وكذلك مررت برجلٍ أيِّما رجل؛ لأن ما زائدة...»[٣] ثم يقول متابعاً: «ومن ذلك لفظ الواجب، إذا لحقته همزة التقدير عاد نفياً، وإذا لحقت لفظ النفي عاد إيجاباً. وذلك كقول الله سبحانه: ﴿**أأنت قلت للناس**﴾/المائدة ١١٦/ أي ما قلت لهم، وقوله ﴿**آلله أذِن لكم**﴾ /يونس ٥٩/ أي لم يأذن لكم. وأما

---

(١) انظر المصدر السابق: ٢٤٨/١.

(٢) انظر: سعيد الأفغاني، في أصول النحو، منشورات جامعة البعث ١٩٩١: ص ٩٣ - ٩٤، وقد عرض الأستاذ الأفغاني أمثلة على ذلك في حاشية ص ٩٤.

(٣) انظر: ابن جنّي، الخصائص - مصدر سابق - : ٢٦٩/٣.

دخولها على النفي فكقوله - عز وجل - **أَلَسْتُ بربكم**﴾/الأعراف ١٧٢/ أي أنا كذلك...»[١].

نلاحظ أنه لا وسيلة، عند تضام الاستفهام مع التعجب واستحالته إلى الخبر سوى الوسيلة التنغيميّة، التي تحوّل المعاني، ذات اللفظ الواحد، من معنى إلى آخر. والحقيقة أنّ هذا الأسلوب، أي تحوّل الدلالة للفظ للواحد إلى معانٍ عدة، هو من الأساليب المعروفة والشائعة في العربية، قديماً وحديثاً، ونقع لمعاني القرآن الكريم. على أمثلة كثيرة جداً، فبالإضافة إلى ما ذكره ابن جني انظر إلى قوله تعالى: ﴿**هل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون**﴾/الزمر ٩/ فهذا الاستفهام لا يحتاج إلى إجابة، وإنما الغرض منه النفي، والسامع يعرف ذلك، ويدركه من تنغيم الجملة وحسب.

لقد نقل التنغيم الجملة من معنى الاستفهام إلى معنى النفي. وهو ما نستخدمه كثيراً في لغتنا المعاصرة فنقول مثلاً: كيف تعادي أباك!؟. بلفظ الاستفهام ونحن نريد التعجب والإنكار، وهو ما يؤديه تنغيم الجملة.

وأمّا قول ابن جني: «إذا لحقت همزة التقرير الجملة عادت نفياً كقوله تعالى: ﴿**أأنت قلت للناس**﴾ نستبعد أن يكون قصد ابن جنّي أنّ هذه الهمزة بذاتها هي التي أفادت النفي ويمكننا القول إنّه بدخول هذه الهمزة على الجملة غيّرت من طريقة تنغيمها، وبالتالي غيّرت من دلالتها فأصبحت تفيد النفي بدلاً من التقرير.

ومن المصطلحات التي استخدمها النحاة في ثنايا حديثهم عن بعض القضايا النحوية التي تندرج في سياق التنغيم، مصطلح الترنم ومد الصوت والتطريب ولاسيما عند سيبويه وابن يعيش، يقول سيبويه في كتابه: «اعلم أنّ المندوب مدعوٌّ ولكنّه متفجّعٌ عليه، فإنْ شئت ألحقت في آخر الاسم الألف لأنّ الندبة، كأنّهم يترنمون فيها»[٢] وإلى ما يقارب ذلك يذهب ابن يعيش في شرح

---

(١) انظر: ابن جنّي، الخصائص - مصدر سابق -: ٢٦٩/٣.

(٢) انظر سيبويه: الكتاب، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٩٨: ٣٧٥/١.

المفصّل إذ يقول: «اعلم أنّ المندوب مدعوّ، ولذلك ذكر مع فصول النداء لكنّه على سبيل التفجّع فأنت تدعوه وإنْ كنت تعلم أنّه لا يستجيب كما تدعو المستغاث به وإنْ كان بحيث لا يسمع كأنّه تعدّه حاضراً وأكثر ما يقع في كلام النساء لضعف احتمالهنّ وقلة صبرهنّ، ولما كان مدعواً بحيث لا يسمع أتوا في أوّله (بيا أو وا) لمد الصوت ولما كان يسلك في الندبة والنوح مذهب التطريب زادوا الألف آخراً للترنم»[١].

ثم يقول ابن يعيش في حرف الندبة: «وأما وا فمختص به الندبة لأنّ الندبة تفجّعٌ وحزنٌ والمراد رفع الصوت ومدّه لإسماع جميع الحاضرين»[٢].

وواضح من هذه المقبوسات أن استخدامهم مصطلحات (تطريب، مد الصوت، الترنم) ينطوي على دلالة تنغيميّة وذلك لأن «الندبة نداء موجه للمتفجع عليه أو من المتوجع منه والغرض منها الإعلام بعظمة المندوب وإظهار أهميته أو شدّته أو العجز عن احتمال ما به»[٣].

وقد جعل خالد الأزهري في شرح التصريح على التوضيح الصيغة السماعيّة «لله درّه فارساً» دالة على التعجب بالقرنية لا بالوضع إذ يقول عنها: «إنّما لم يبوّب لها في النحر لأنّها لم تدل على التعجب بالوضع بل بالقرنية»[٤].
والقرنية لا تخرج عن إطار الصورة التنغيميّة للعبارة التي تؤكد أنّ المراد بها الكلام التعجبي وليس أمراً آخر غيره.

هذه الأقوال لعلماء العربيّة، وأمثالها كثير، تجعلنا نستخلص منها أنّ التنغيم في فكر اللغويين حقيقةٌ نطقيّة في كلامهم، وإنْ لم يجعلوا له قواعد محددة، كما فعلوا في القضايا النحويّة الأخرى.

---

(١) انظر: ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة: ١٣/٢.

(٢) انظر المصدر السبق نفسه: ١٢٠/٢.

(٣) انظر: عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف مصر، ط٣، بلا: ٨٩/٤.

(٤) انظر: خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيح، ٨٦/٢.

٤ - ٢: مؤشرات فهم التنغيم، وظيفياً، لدى النحاة:

يتوقّف فهم المعنى في حالات كثيرة على الطريقة الصوتيّة (التنغيم) ومن هنا تبرز أهميّة دراسة اللغة المنطوقة «والنحو التقليدي لم يميّز بين (اللغة المكتوبة) و(اللغة المنطوقة) على حين أنّ لكلٍّ منهما نظاماً خاصّاً قد يختلف اختلافاً كبيراً عن صاحبه، بل إنّ هذا النحو ركزّ اهتمامه على / اللغة المكتوبة/.. وقد ترتّب على ذلك أولاً أنّه قدّم قواعد اللغة على أساس معياري وعلى أساس جمالي تقييمي، فهذا استعمالٌ (عالٍ) وذاك (متوسط) وثالث (قبيح) وهكذا نتج عن ذلك تقديم تفسيرات غير صحيحة لنصوص «موضوعة» لتلائم قواعده، ومن ثم الحكم على ذلك الاستعمال بأنّه شاذ أو استثنائي أو غير نحوي»[١].

لكنّ هذا الحكم ليس مطلقاً إذ إنّنا لا نعدم في تراثنا النحوي بعض الإشارات التي تدل على إدراك هذا الجانب وإن لم يُوَثّق قواعديًّا، ولعلّ فيما يرويه السيوطي دليلاً واضحاً على أنّ التنغيم حقيقة صوتيّة نطقيّة في تأويل المعنى إذ يقول: «حدّثنا المرزباني عن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب قال: سأل اليزيديُّ السكائي بحضرة الرشيد فقال: انظر أفي هذا الشعر عيبٌ؟ وأنشده:

لا يكـــــون العيـــــرُ مهـــــراً ‌ ‌ ‌ ‌ لا يكـــــونُ المهـــــرُ مهـــــرُ

فقال الكسائي قد أقوى الشاعر، فقال له اليزيدي، انظر فيه. فقال: أقوى لا بدّ أن ينصب المهر الثاني على أنّه خبر كان، فضرب اليزيدي بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد... الشعر صواب إنّما ابتدأ فقال: المهرُ مهرُ»[٢].

«لقد رأى الكسائي إقواءً وارداً في رفع كلمة (مهر) والصواب نصبها باعتبارها خبراً لكان في رأيه. ولم يفطن الكسائي لما رآه اليزيدي الذي

(١) انظر: د. عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج، دار النهضة، بيروت ١٩٧٩: ٤٧.

(٢) انظر السيوطي، الأشباه والنظائر، تح: إبراهيم محمد عبد الله منشورات مجمع اللغة العربية ١٩٨٦ ٢٤٥/٣.

استخدم شيئاً جديداً في تفسير البيت وهو الوقف أو قل التنغيم الذي جعل جملة (لا يكون) - التي ضغط عليها حين النطق وأخذت مطّاً صوتياً لم يعهد لها بعيداً عن هذا السياق - لا صلة بينهما وبين ما بعدها فهي توكيد لما قبلها من حديث»[(١)].

ومن الإشارات الواضحة التي تدل على إدراكهم علاقة تنغيم الجملة وطريقة قراءتها بالمعنى ما ذهب إليه ابن الشجري في أماليه في ثنايا حديثه عن ورود الاستفهام بمعانٍ متباينة له وذلك عندما قال: «ويكون توبيخاً كقوله: ﴿**أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً - أفبالباطل تؤمنون - أتعبدون ما تنحتون - كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم...**﴾ وكذلك هي توبيخ في قراءة مَنْ قرأها بلفظ الخبر...»[(٢)].

وتبرز أهميّة التنغيم في التأويل النحوي، ويمكن أن نأخذ مثالاً الخلاف في همزة الاستفهام، فقد ذكر الفرّاء أنّه يجوز حذف همزة الاستفهام في الكلام، فيصبح الكلام بلفظ الإخبار ويدلُّ المعنى على الاستفهام، قال تعالى: ﴿**وإذا ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلماتٍ فأتمَّهنّ قال: إنّي جاعِلك للناس إماماً قال وَمِنْ ذُرِّيتي**﴾ (البقرة ١٢٤). فالتقدير: أو من ذُرِّيتي؟[(٣)].

وتابعه الأخفش فأوضح أنَّ قوله تعالى: ﴿**وتلك نِعْمةٌ تمُنُّها عليّ**﴾/الشعراء ٢٢/. على تقدير الاستفهام[(٤)]، وأنكر المبرّد حذف همزة الاستفهام بلا دليل على الحذف، فأنكر أن يكون بيت عمر بن أبي ربيعة:

---

(١) انظر: أحمد كشك، ومن وظائف الصوت اللغوي، محال لفهم صرفي ونحوي ودلالي: ٦١. وأرى أنّ اليزيدي تقصّد أنْ يوقع الكسائي بالخطأ فقرأ البيت للكسائي بنغمة توحي أن به لحناً، وعندما أوّل هو معنى البيت قرأ البيت بتنغيميه الصحيح بوقف عند جملة (لا يكون)، والابتداء بجملة (المهر مهر)؛ وذلك من باب المنافسة بينه وبين السكائي.

(٢) انظر ابن الشجري (ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة العلوي ت (٥٤٢ هـ)، الآمالي الشجرية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا، ٢٦٥.

(٣) انظر: الفرّاء: معاني القرآن، تمح: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٥: ٧٦/١.

(٤) انظر: ابن هشام: معنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: د. مازن مبارك ومحمد على حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، منشورات جامعة البعث: ٢٠/١.

ثـــم قـــالوا: تحبُّهـــا قلـــت بـــه عددَ الرمـــل والحـــصى والتـــراب

قيل: إنّه إخبار لا استفهام، والمعنى، ثم قالوا: أنت تحبّها.

لعل أهمّ ما نلحظه في العرض السابق حول أداة الاستفهام إنكار بعضهم حذف الهمزة بلا دليل ورؤيته بيت عمر بن أبي ربيعة على التقرير (الإخبار) وتأكيد بعضهم الآخر أنّ بيت عمر المذكور هو استفهام وهذا الخلاف يؤكد وجود ظاهرة التنغيم والاعتماد عليه في تأويل البيت، فمّنْ يسلّم بأنّ هذه الجملة استفهام عوّل على لفظها بنغمة الاستفهام لذلك تأوّل الاستفهام ولا شيء غير ذلك، وهو محقٌّ فيما رأى وأوّل، أمّا مَنْ رأى أنّها تقرير فقد لفظها بنغمة التقرير، وهو محقٌّ في ذلك، أي إنّ كلا الرأيين صواب والاختلاف نابعٌ من الوجهة التنغيميّة، ولاسيما أننا علمنا اعتماد العلماء أصحاب هذه الآراء والتأويلات على السماع في تدوين القاعدة النحويّة، وعلى ذلك نقيسُ الآيات القرآنية الواردة في الاقتباسات السابقة.

والملاحظة الثانية المهمة، نلمسها في قول الفرّاء السابق الذكر، الذي «أجاز فيه حذف همزة الاستفهام في الكلام ثم قال إنّ الكلام يصبح بلفظ الإخبار ويدل المعنى على الاستفهام»، واستشهد بالآية القرآنية المنكورة، ولو أمعنا النظر في هذا القول لما وجدنا فيه أية قرينة تدل على معنى الاستفهام، كما ذكر الفرّاء، سوى دلالة صوتية تنغيميّة وقعت على الجملة. وهذا ما نلحظه أيضاً في الشاهد القرآني الثاني الذي عرضه الفراء. فهذا يدلُّ على إحساس الفرّاء بهذه الظاهرة في تقديم معنى الاستفهام، وإنْ لم يسمّها باسمها. والفرّاء كما هو معروف من النحاة المتقدمين الذين اعتمدوا اللغة المنطوقة (السماع) في تسجيل الظاهرة اللغويّة.

٤ -٣: مطل الحركات لدى ابن جنّي:

يرى ابن جنّي في المطل ظاهرةً صوتيّة دلالية خاصّة بالحركات القصيرة والطويلة، وتمطل الحركات (الألف + الواو + الياء) للدلالة على الندبة يقول ابن جنّي: «والمعنى الجامع بين التذكّر والندبة قوّة الحاجة إلى إطالة الصوت في

الموضعين»[1]. ويقول أيضاً «ويدلُّ على أنّ العرب لما أرادت مطلهنّ للندبة وإطالة الصوت بهنّ في الوقف، وعلمت أن السكون عليهنّ ينتقصهّن، ولا يفي بهنّ أتبعتهنّ الهاء في الوقف توفيةً لهنّ. وتطاولاً إلى إطالتهنّ، وذلك قولك: وازيداه، واجعفراه، ولا بدّ من الهاء في الوقف، فإنْ وصلت أسقطتها، وقام التابع غيرها في إطالة الصوت مقامها، وذلك قولك: وازيدا، واعمراه..»[2].

وكذلك تمطّل الحركات للإنكار، فقد ذكر ابن جني مدّة الإنكار بقوله: «نحو قولك في جواب من قال: رأيت بكراً: أبكرينه! وفي جاءني محمد: أمحمدُنيه، وفي مررت على قاسم: أقاسمنيهِ! وذلك أنّك ألحقت مدّة الإنكار، وهي لا محالة ساكنة، فوافقت التنوين ساكناً، فكسر لالتقاء الساكنين فوجب أن تكون المدة ياءً لتتبع الكسرة»[3].

ويوضّح ابن جني الدلالة من المد الإنكاري حين يتحدّث عن هذه المدّة أألف هي أم ماذا؟ يقول: «إنّ أخلق الأحوال بها أن تكون ألفاً من موضعين: أحدهما: أنّ الإنكار مضاهٍ للندبة. وذلك أنّه موضع أريد فيه معنى الإنكار والتعجب، فمطل الصوت به وجعل ذلك أمارة لتناكره، كما جاءت مدّة الندبة إظهاراً للتفجّع، وإيذاناً بتناكر الخطب الفاجع، والحدث الواقع.

فكما أنّ مُدّة الندبة ألف، فكذلك ينبغي أن تكون مدّة الإنكار ألفاً. والآخر أنّ الغرض في الموضعين جميعاً إنّما هو مطل الصوت، ومدّه وتراخيه، والإبعاد فيه لمعنى الحادث هناك، وإذا كان الأمر كذلك فالألف أحقُّ به دون أختيها؛ لأنّها أمدّهن صوتاً... فأما مجيئها تارة واواً، وأخرى ياءً فثان لحالها،

---

(١) انظر: ابن جنّي، الخصائص، مصدر سابق،: ١٢٩/٣.

(٢) انظر: ابن جنّي، الخصائص، مصدر سابق: ١٢٩/٣. وانظر: سر صناعة الإعراب، تح: د. حسن هنداوي، دار القلم، مشق، ط١، ١٩٨٥: ٧٢/١ - ٧٣ وما بعدها، حيث فصّل القول في هذه الناحية.

(٣) المصدر السابق نفسه: ١٥٤/٣.

وعن ضرورة دعت إلى ذلك؛ لوقوع الضمة والكسرة قبلها. ولولا ذلك لما كانت ألفاً أبداً»[١].

نلاحظ ربط ابن جني بين مطل الصوت وبين دلالته على الندبة إظهاراً للتفجع في حروف المد.

٤ - ٥: جرس الصوت عند ابن جنّي:

نلاحظ استخدام ابن جني للصفات السمعيّة في عرضه لخصائص الصوت، بل نرى ذلك أيضاً عند وصفه لأصوات العلة وشكل الفم والحلق عند النطق عندما يقول: «والحروف التي اتسعت مخارجها ثلاثة: الألف، ثم الياء، ثم الواو وأوسعها وألينها الألف، إلا أنّ الصوت الذي يجري في الألف مخالفٌ للصوت الذي يجري في الياء والواو، والصوت الذي يجري في الياء مخالفٌ للصوت الذي يجري في الألف والواو. والعلة في ذلك أنك تجد الفم والحلق في ثلاث الأحوال مختلف الأشكال، أما الألف فتجد الحلق والفم معها منفتحتين غير معترضين على الصوت بضغط أو حصر، وأما الياء فتجد معها الأضراس سُفْلاً وعُلواً قد اكتنفت جَنْبَتي اللسان وضغطته، وتفاجّ[٢] الحنك عن ظهر اللسان، فجرى الصوت متصعدّاً هناك، فلأجل تلك الفجوة ما[٣] استطال. وأما الواو فتضم لها معظم الشفتين، وتدع بينهما بعض الانفراج ليخرج فيه النفس، ويتّصل الصوت. فلمّا اختلفت أشكال الحلق والفم والشفتين مع هذه الأحرف الثلاثة اختلف الصدى المنبعث من الصدر، وذلك قولك في الألف «أَ أْ» وفي الياء «إي» وفي الواو «أوْ»»[٤].

ومن هنا يشبه ابن جنّي الحلق بالآلة الموسيقية (الناي) يقول: «ولأجل ما ذكرنا من اختلاف الأجراس في حروف المعجم باختلاف مقاطعها، التي هي

---

(١) المصدر السابق نفسه: ١٥٥/٣.

(٢) تفاجّ: تباعد.

(٣) ما: هنا زائدة وترد كذلك كثيراً عند أبي الفتح والحاشيتان (٣) و (٤) نقلاً عن حسن هنداوي محقق سر صناعة الإعراب.

(٤) سر صناعة الإعراب: ٨/١.

أسباب تباين أصدائها، ما[1] شبّه الحلق والفم بالناي، فإن الصوت يخرج فيه مستطيلاً أملس ساذجاً، كما يجري الصوت في الأنف غُفْلاً بغير صنعة، فإذا وضع الزامر أنامله على حروف الناي المنسوقة، وراوح بين عمله[2]، اختلفت الأصوات، وسُمع لكلّ خرق منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قُطع الصوت في الحلق والفم باعتماد على جهات مختلفة كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة[3].

ولا خلاف بين الباحثين أنّ صفة الصوت اللغوي أو جرسه كما أراد ابن جني تعتمد على حفز الهواء إلى عضلة الحبال الصوتية وهذا ما أكده ابن جني في المقبوس السابق.

الخاتمة

هذا استعراضٌ لبعض آراء النحويين وعلماء التجويد لا يدّعي صاحبه أنّه استقصى فيه كلّ شيء، وإنّما كان هدفه إظهار حقيقة مفادها أنّ التراث العربي قد أدرك مسألة التنغيم في اللُّغة، كما أدرك أهميتها؛ لذلك إنْ أصبت فيما ذهبت إليه فلله الحمد والشكر، وإنْ أخطأت فحسبي أجر الاجتهاد.

---

(١) أرى أنّ (ما) هنا زائدة ولاسيما وأنها قد سقطت من إحدى النسخ التي اعتمد عليها المحقق، انظر: سر الصناعة ٨/١ حاشية (١٧).

(٢) ورد في سر صناعة الإعراب تح مصطفى السقا وزملائه، مصر ١٩٥٦ ص ٢٠ بدلاً من كلمة (عَمَله) كلمة (أنامله) وأرى أن الكلام يستقيم مع هذه الكلمة أكثر من كلمة (عمله) التي اعتمدها محقق الطبعة الحديثة د. حسن هنداوي.

(٣) سر صناعة الإعراب ٩٨/١.

الفصل الخامس

كتب (فعلت وأفعلت) في التراث العربي

دراسة في المنهج والدلالة

يهدف هذا الفصل إلى دراسة ظاهرة (فعلت وأفعلت) في الكتب التراثية التي وصلت إلينا، من حيث قيمتها، في الفكر اللغوي، ومنهج تناولها للمادة اللغوية المدروسة، ثم محاولة دراسة الخلاف حول هاتين الصيغتين في ضوء الآراء التراثية والمعاصرة، معتمدين على منهج وصفي تحليلي.

أولاً: لمحة تأريخية:

بدأ تدوين الرسائل التي تعالج موضوعاً معيناً بالظهور مع بداية القرن الثاني الهجري، وهي رسائل تعالج موضوعات محددة، وأسموها كتباً، ومن أشهر تلك الكتب التي ذكرتها كتب التراجم: كتابا (الخيل) و(السيوف) لابن الكلبي (٢٠٤هـ)، وكتاب: (الأيام والليالي والشهور) للفراء(٢٠٧هـ)، وكتب: الخيل والزرع والرحل والدلو لأبي عبيدة (٢١٠هـ)، وكتابا: في السلاح، وأسماء الوحوش للأصمعي(٢١٦هـ) وغيرها.

ولم يقتصر جهدهم على الموضوعات، بل تجاوزوها إلى جمع الأفعال والصيغ وظواهر اللغة، فظهرت رسائل في الأجناس والأفعال، وفعل وأفعل، والأضداد... الخ. وكانت تلك الرسائل التمهيد لظهور الموسوعات المبنية على جمع المادة حسب المعاني والموضوعات التي ظهرت لاحقاً، مثل معجم (الغريب المصنف) لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، ومعجم المخصص لابن سيده (٤٥٨هـ).

وقد كثرت التآليف التراثية التي أُفردت لصيغتي فعل وأفعل، ومن أشهر مؤلفيها[1]، قطرب (٢٠٦هـ)، والفراء (٢٠٧هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١١هـ)، وأبو زيد الأنصاري(٢١٥هـ)، وابن السكيت (٢٤٤هـ)، وأبو حاتم السجستاني(٢٥٥هـ)، وثعلب (٢٩١هـ)، وأبو إسحاق الزجاج(٣١١هـ)، وابن دريد (٣٢١هـ)، وأبو منصور الجواليقي(٥٤٠هـ) وغيرهم. ولم يصلنا منها سوى ثلاثة كتب هي كتاب أبي حاتم السجستاني[2](فعلت وأفعلت)، وكتاب أبي إسحاق الزجاج[3] الذي حمل العنوان نفسه: (فعلت وأفعلت)[4]، وكتاب الجواليقي[5]

---

(١) انظر: فعلت وأفعلت، للسجستاني، تح: د. خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٦: ٦٧-٦٨مقدمة المحقق.

(٢) هو سهل بن محمّد بن عثمان بن يزيد الجشميّ السجستانيّ، منسوبٌ إلى سجستان في خراسانِ، وكانَ نزيل البصرة/ توفي ٢٥٥هـ، أمّا مُؤلَّفاتهُ ورسائلهُ وكتبُهُ، فقد قاربت عناوينها الخمسينَ مؤلَّفاً أهمُّها: فعلتُ وأفعلتُ، الإبل، الإتباع، اختلاف المصاحف، الأضداد، إعراب القرآن، ما تلحن به العامّة، المقصور والممدود. انظر: طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩: ٩٤-٩٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٨٩: ١٥٠/٢.

(٣) إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق النحوي الزجاج صاحب كتاب معاني القرآن، كان يخرط الزجاج ثم تركه واشتغل بالأدب، فنسب إليه، توفي سنة ٣١١هـ، من مؤلفاته: كتاب معاني القرآن، وكتاب الاشتقاق، و كتاب القوافي، وكتاب العروض. انظر: تاريخ بغداد: للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر:٨٩/٦-٩٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١/ ٤٩.

(٤) حقق الكتاب مرتين، الأولى بتحقيق ماجد الذهبي، وصدرت في دمشق عن الشركة المتحدة للتوزيع عام ١٩٨٤. والثانية بتحقيق: د. رمضان عبد التواب، د. صبحي التميمي، وصدرت عن مكتبة الثقافة الدينية في بورسعيد، ١٩٩٥. وسنعتمد هذا النسخة في بحثنا.

(٥) هو موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن أبو منصور الجواليقي، ولد في بغداد سنة ٤٦٦هـ، والجواليقي نسبة إلى (الجوالق) مأخوذة من اللغة الفارسية، معناها وعاء من الأوعية، ألّف العديد من الكتب والمصنفات وأهمها (المعرّب من الكلام الأجنبي على حروف المعجم - شرح أدب الكاتب -العروض - فعلت وأفعلت) وغيرها. وقد توفي سنة ٥٤٠هـ ، في بغداد. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق: ٣٤٢/٥ - ٣٤٤.

(ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد)[1]. ولكننا نشير إلى أنّ مؤلفات كثيرة حوت بين ظهرانيها فصولاً تناولت هذه الظاهرة، ربما تكفي مع المؤلفات التي وصلتنا لتقديم صورة واضحة عن هذا الجانب من التأليف.

ثانياً: مواقف العلماء الثلاثة من الظاهرة:

يعد كتاب فعلت وأفعلت لأبي حاتم السجستاني (٢٥٥) من أقدم الكتب التي وصلتنا، والسجستاني في كتابه يميل إلى الرأي القائل بترادف هاتين الصيغتين، وهذا ما يمكن أن نلحظه في قوله في مقدمة كتابه:

«قال أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، هذا باب فعلت وأفعلت بمعنى واحد عن عبد الملك بن قريب الأصمعي سألته عنه حرفاً حرفاً»[2].

أما أبو إسحاق الزجاج (٣١١) في كتابه فعلت وأفعلت، فقد ذهب إلى أن هاتين الصيغتين تتفقان في المعنى في بعض الأفعال، وتختلفان في بعضها الآخر، وقد بنى كتابه على هذه الرؤية، فكان أن تحدث في كتابه على ما تكلمت به العرب على لفظ فعلت وأفعلت والمعنى واحد، وما تكلمت به العرب على لفظ فعلت وأفعلت والمعنى مختلف[3].

أما أبو منصور الجواليقي(٥٤٠ هـ) في كتابه «ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد» فعنوان الكتاب يظهر لنا مباشرة أن المؤلف يذهب في الأفعال التي اختارها من هاتين الصيغتين إلى اتفاقهما في المعنى.

ثالثاً: منهج اللغويين الثلاثة في كتبهم:

يمكن أن تحديد سمات المنهج المتبع عند اللغويين الثلاثة من خلال المقارنات الآتية:

---

(١) حققه ماجد الذهبي، وصدرت عن دار الفكر بدمشق، ١٩٨٢.

(٢) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٢.

(٣) فعلت وأفعلت للزجاج: ٥٠ و ما بعدها.

١ - اقتصر كتاب السجستاني على ما جاء من (فعلت وفعلت بمعنى واحد)، وهو ما أشار إليه في مقدمة كتابه. في مقدمة كتابه[١].

أما كتاب الزجاج فكان أوسع مادة إذ اشتمل على ما جاء من فعلت وأفعلت في كلام العرب والمعنى واحد، وما جاء منه على الصيغتين والمعنى مختلف، وما انفرد من كلام العرب على صيغة واحدة ولم يأت على صيغة أخرى، يقول في مقدمة كتابه: «هذا كتاب نذكر فيه ما تكلمت به العرب على لفظ فعلت وأفعلت والمعنى واحد، وما تكلمت به على لفظ فعلت وأفعلت والمعنى مختلف، وما ذُكر فيه (فعلتُ) وحده، وما ذُكر فيه (أفعلت) وحده، مما يجري في الكتب والمخاطبات»[٢]. أما الجواليقي فقد اقتصرت رسالته على ما جاء على فعلت وأفعلت والمعنى واحد. فكانت اختصارا لما عرضه الزجاج في هذا الباب يصل إلى درجة التطابق.

٢ - عناية السجستاني في كثير من الأحيان بذكر الاشتقاقات المحتلفة للكلمة، وتجدرُ الإشارة هنا إلى ما أوردهُ في مقدّمةِ الكتاب ولم يلتزم به، إذْ قال: «هذا بابُ فعلتُ وأفعلت بمعنىً واحد»[٣] فقد أوردَ معنى (فاعل)، فقالَ «طارقتُ بينَ الثَّوبين إذا جعلتَ أحدهما على الآخر..»[٤].

٣ - أكثر السجستاني من الشواهد على المادة اللغوية، وقد تنوعت تلك الشواهد، فجاء استشهاده بالشعر في المرتبة الأولى، ثم تلاه الاستشهاد بالقرآن الكريم، فالاستشهاد بالأمثال والأقوال، وأخيراً الاستشهاد بالحديث الشريف[٥]. أما منهج الزجاج فكان يقوم على الإيجاز الشديد، وهو ما يُؤخذ على المواد

(١) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٢.

(٢) فعلت وأفعلت للزجاج: ٤٩.

(٣) فعلت وأفعلت، للسجستاني: ٨٢.

(٤) فعلت وأفعلت، للسجستاني: ١٦٧.

(٥) عدد الأبيات التي استشهد بها: ٢٠٧ أبيات، عدد الآيات القرآنية التي استشهد بها: ٨٣ آية، الأمثال والأقوال: ٢٠، الأحاديث النبوية الشريفة: ١١ حديث.

التي تناولها بخلاف منهج السجستاني الذي كان يُفصل في المواد، ويبرز الاختصار عند الزجاج في القسم الثالث، فمثلاً وردت مواد باب الباء والتاء والثاء في صفحة واحدة، وبعض الأبواب لم يتعدَ السطر الواحد، ومن ذلك على سبيل المثال قوله: «تنخَ الرجلُ بالمكان وتنأ به: إذا أقام به، وتَمكَ السنام: إذا انتصب»[(١)]. فهذا ما أورده الزجاج في باب التاء. وهذا ما يبرر قلة الشواهد التي أوردها في مواده اللغوية[(٢)]. وقد اتبع الجواليقي طريقة الزجاج فقام كتابه على الإيجاز والاختصار في المادة اللغوية والشواهد المعروضة عليها، فتشابه مع الزجاجي في عرض المواد اللغوية نفسها.

٤ - حرصَ السجستاني في كتابهِ فعلتُ وأفعلتُ على بيانِ آراءِ شيوخِهِ وأكثرُ ما يبدأ بهِ كلامُ الأصمعيّ بقولهِ: «قالَ» إشارةً إلى أنَّ المنقولَ كلامُ شيخِهِ كقولهِ: «قالَ: يقولُ أكثرُ العرب كننتُ الدُّرَّةَ ...»[(٣)].

فإذا ما نقلَ كلاماً لغير الأصمعيّ قيّدَهُ، فيقول: «قالَ أبو زيد: يُقالُ نهجَ وخلقَ وكذلك قال أبو عبيدة يُقال نهج وخلق وكذلك قال يونس»[(٤)].

ونرى في بعضِ المواضعِ قولهُ: «يُقالُ» فالغالبُ أنْ يكونَ الواردُ بعدها من كلامِ السجستانيّ[(٥)] كقولهِ: «ويُقالُ: ركبَ مهرهُ وأركبَ مهرهُ»[(٦)] أما الزجاج فإنه لا ينسب الآراء إلى أصحابها إلّا نادراً. وهو بذلك يختلف اختلافاً كبيراً عن السجستاني الذي كان يفتخر بسؤال الأصمعي بل إنه أحياناً كان يذكر المناظرات التي تجري بينه وبين غيره من الشيوخ. وكان

---

(١) فعلت وأفعلت للزجاج: ١٤٧.

(٢) عدد الشواهد الشعرية في كتابه: ٣١ بيتاً، وعدد الآيات القرآنية التي استشهد بها: ٦ آيات، واستشهد بحديث نبوي واحد فقط. لمعرفة مواضعها يمكن العودة إلى فهارس التحقيق.

(٣) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٢.

(٤) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٣.

(٥) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٥٢.

(٦) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٣.

حريصاً على تبيّن رأي الأصمعي لأنه كان «مولعاً بالجيّد المشهور ومضيّقاً فيما سواه»[١].

٥ - قام منهج السجستاني على نقد الآراء أو ترجيح بعضها على بعض من خلال استخدام مصطلحات دالة على ذلك من مثل قوله: «وهذا الوجهُ الذي لا اختلافَ فيه»[٢]، وعند الترجيح يستعمل مصطلح (أكثر)، كقوله: «واليانع أكثر في الكلام من المونع»[٣]، وعند تضعيف بعض الآراء التي لا شواهد عليها يقول: «ولم يجئ لهذا الكلام بخبر»[٤]، ويستخدم مصطلح (ولا يُقال) كقوله: «ولا يُقال قطرته، إنما هو أقطرته»[٥]. في حين أن الزجاج والجواليقي لم يكونا يبديا رأييهما عند ورود الصيغتين أيهما الأفضل والأحسن، بخلاف ما كان يفعل السجستاني، إذ كان يورد في مواضع كثيرة ترجحاته بمصطلحات واضحة تدل على رأيه أو موقفه اللغوي.

٦ - اعتماده في الحكم على المادة، أو في إزالةِ لَبسٍ أو تصحيحِ وهمٍ على السماع، وهذا ما نلحظه في سياق حواره مع أستاذه الأصمعي، حيث يتلطف في الرد عليه، فنقرأ: «ويُقال: أطرقت النعلَ فهي مُطْرَقَة، قلت: أفيقال طرّقتها - بالتشديد - فقال: لا ولكن طَرَقْتُها بالتخفيف»[٦]، نجدُ أبا حاتم يعقِّبُ بقولِه: «ولا يُقالُ ذلكَ، ولم أسمعْهُ من أحدٍ غيرِه»[٧].

٧ - افتقد كتاب السجستاني للتبويب المعجمي، فمن أهمِّ الظّواهرِ في كتابه عدمُ التزامهِ بإيرادِ الأفعالِ حسبَ حروفِ المعجم ، فهو يُقحمُ مادَّةً وسطَ

---

(١) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٣ من مقدمة المحقق.

(٢) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٤.

(٣) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٤.

(٤) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٦.

(٥) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٩٤.

(٦) فعلت وأفعلت للسجستاني: ١٦٧.

(٧) فعلت وأفعلت للسجستاني: ١٦٧.

ونميل في تعليل ذلك إلى ما ذهب إليه محقق الكتاب الذي قال: «لعلَّ ذلكَ عائدٌ إلى أنَّهُ لم يكن التبويبُ معروفاً في عهدِ أبي حاتم»(٢).

أما كتاب الزجاج، فالسمة البارزة المهمة التي اتسم بها الكتاب هي التصنيف والتقسيم، الذي يبرز دقة منهجه، فقد جعل كتابه في ثلاثة أقسام، تناول في القسم الأول: القسم الأول: باب ما تكلمت به العرب على لفظ (فعلت وأفعلت) والمعنى واحد، ثم ما تكلمت به العرب والمعنى مختلف، وهو أوسع أبواب الكتاب، وقد اعتمد في ترتيب مواد أبوابه على الترتيب الألفبائي. والقسم الثاني من الكتاب اعتمد فيه النهج السابق في التبويب المعجمي، وقد تألّف من ثمانية وعشرين باباً، حمل عنوان: باب ما تُكُلّم فيه بأفعلتُ، وما اختير فيه أفعلتُ دون فَعَلتُ. والقسم الثالث من الكتاب هو باب ما تُكُلّم فيه بفعلتُ، وما اخْتِيرَ فيه فعلتُ على أفعلتُ. لكن تجدر الإشارة إلى أن السجستاني كان يراعي في أغلب الأحيان تقارب المعاني للألفاظ التي يوردها فقد بدأ مثلاً بـــ كنن و أكنن في بداية مخطوطته قائلاً (كننْتُ الدرّة والجارية وكل شيء صنته)(٣) ليتبعها بشرح حمى التي تقاربها في المعنى ثم يتابع بما يناقضهما وهو محَّ بمعنى البلى والزوال(٤). ومما يلفت النظر أنه جعل حرف الهمزة قبل الياء(٥)، وليس في بداية الأبواب كما فعل واضعو المعاجم فيما بعد. كما يلفت النظر أنه عند ترتيب الكلمات التي تبدأ بحرف معيّن في بابه لم يراع ترتيب الحرفين الثاني و الثالث (فمثلاً في باب

---

(١) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٨.

(٢) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٥٦.

(٣) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٢.

(٤) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٨٣.

(٥) فعلت وأفعلت للزجاج: باب الهمزة: ١٢٩-١٣٠، وباب الياء: ١٣٠، وقد بدأ بحرف الباء: ٥٠.

الباء بدأ بـــ (بشر) ثم (بلَّ) ثم (بدأ) ثم (برق)... وهكذا)(١). نرى أن ما اعتمده الجواليقيّ في كتابه (ما جاء على فعلت وأفعلت) هو منهج الزجّاج نفسه في المعاني المتّفقة فقط؛ أي إنّه استقى منهجه ممّا صنّفه الزجّاج في المعنى الواحد وذلك باعتماده في كتابه تصنيفاً أقرب ما يكون إلى التصنيف المعجميّ بالنسبة إلى الأفعال حتى لا يغيب عن ذهن الدارس المعاني المتّفقة للأفعال بصيغتيّ (فعلت وأفعلت)(٢).

٨ - وممّا نجدُ في ثنايا كتاب السجستاني ميله في بعض المواد اللغوية إلى الاستطرادُ - وهو ما لم نلحظه عند الزجاج والجواليقي - الأمر الذي دعاهُ إلى الخوضِ في بعض مسائلِ اللّغة وظواهرها، مثل حديثه عما تخطئ فيهِ العامّة، في قوله: «... والعامة يغلطون في الحشيش فيظنونه الرطب، وهو خطأ إنما الحشيش ما قد يبس»(٣).

رابعاً: التفسير الصرفي والدلالي للظاهرة في ضوء الدراسات التراثية والمعاصرة:

أ - في ضوء الدراسات التراثية:

تناولها علماؤنا في التراث من جانبين صرفي ودلالي، أما علماؤنا الذين درسوها من جانب صرفي، فقد تركّز اهتمامهم بظاهرة (فعل وأفعل) لما لها من صلة بظاهرتي التعدي واللزوم في العربية فكان في مقدمتهم سيبويه(١٨٠هـــ) الذي عقد باباً في كتابه أسماه (باب افتراق فعلت وأفعلت في الفعل الماضي) عرض فيه أمثلة للتفريق بين الصيغتين، وممّا ذكره: «تقول: دَخَلَ وخَرَج وجلَس فإذا أخبرت أنّ غيره صيَّره إلى شيءٍ من هذا قلت: أخْرَجَه، وأدخَله وأجلَسه»(٤).

---

(١) فعلت وأفعلت للزجاج: ٥٠ - ٥١١.

(٢) فعلت وأفعلت للجواليقي: ٧.

(٣) فعلت وأفعلت للسجستاني: ١٥٨.

(٤) الكتاب، سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م: ٥٥/٤.

وقد بيّن سيبويه معنى التعدية عندما قال: «فأكثر ما يكون على فَعَلَ إذا أردت أنّ غيره أدخله في ذلك يُبنى الفعل منه على أفْعَلت»[١].

ثم فرّق بين دلالة الفعل عندما يتعدى بنفسه، والفعل عندما يتعدّى بصيغة (أفعل)، مستفيداً من رأي أستاذه الخليل بن أحمد، فأورد أمثلة على تلك التعدية: طردته وأطردته وفتنته وأفتننته وحزنته وأحزنته، «وأمّا طردته فنحّيته، وأطردته: جعلته طريداً هارباً»، ثم نقل تفسير الخليل بن أحمد: «أنّك حيث قلت فتنته وحزنته لم تُرِد أن تقول: جعلته حزيناً وجعلته فاتناً كما أنك حين قلت: أدخلته أردت جعلته داخلاً، ولكنّك أردت أن تقول: جعلت فيه حزناً وفتنةً، فقلت فتنته كما قلت كحلته، أي جعلت فيه كحلاً»[٢].

ومن الفروق بين الصيغتين أن فعل إذا دخلت الهمزة صارت تحمل دلالة جديدة هي الجعل والصيرورة، ومن أمثلة سيبويه المعبرة عن ذلك قوله: «وسَقَيته فشرب وأسقَيته: جعلت له ماءً وسُقْياً»[٣].

وقد ذكر سيبويه عدداً من الأمثلة التي تظهر تفريقه الدلالي بين الصيغتين، ولإظهار دلالة التعدية والصيرورة الحاصلة من زيادة الهمزة، نذكر منها:

«غَفَلت: أي صرت غافلاً، وأغْفَلت: إذا أخبرت أنّك تركت شيئاً ووصلت غفلتك إليه، وإن شئت قلت: غفَل عنه، فاجتزأت بـــ (عنه) عن أغفلته»[٤].

وفرّق بين بصر وأبصر فقال: «بصَر وما كان بصيراً، وأبصره إذا أخبر بالّذي وقعت رؤيته عليه»[٥].

---

(١) الكتاب لسيبويه: ٥٥/٤.

(٢) الكتاب لسيبويه: ٤/ ٥٦.

(٣) الكتاب لسيبويه: ٥٩/٤.

(٤) الكتاب لسيبويه:٦١/٤.

(٥) الكتاب لسيبويه: ٦٢/٤.

وسار ابن سلام (٢٢٤هـ) على نهج سيبويه، فكرّر دلالات أفعل الدالة على التعدية والصيرورة[١] وركز على ما جاء على صيغة (فعل) متعدياً و(أفعل) لازماً في باب جعل عنوانه: (أفعل الشيْ وفعلته) نحو أقشع الغيم وقَشَعته الريح[٢]. ووقف عند تعدّي الثلاثي (فعل) بحرف الجر وتعدي (أفعل) بنفسه، في الباب الذي عقده تحت مسمّى: (أفعلت الشيء وفعلت به)[٣].

وفصل ابن قتيبة (٢٧٦هـ) القول في دلالة (أفعل) على الحينونة في باب (أفعل الشيء حان منه ذلك) ومن الأمثلة التي ذكرها على ذلك: أَرْكَبَ المُهْرُ، وأَحْصَدَ الزرعُ، وأَقْطَفَ الكرمُ، وأقطف القومُ: حان أن يقطفوا كرومَهم، أَقْطَفَ القومُ: حان أن يقطفوا كرومَهم[٤].

وتناقل النحاة واللغويون اللاحقون هذه المعاني وتنوعت طرق تناولهم لها[٥].

أما اللغويون الذين تناولوا هذه الظاهرة من وجهة نظر دلالية، فقد توقفوا عند اتفاق هاتين الصيغتين في المعنى أو اختلافهما فيه.

لعل من أقدم الآراء اللغوية التي ذهبت إلى اتفاقهما في المعنى، رأي الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ) الذي نقله عنه سيبويه، ونقرأ قوله: «وقد يجيء فعلت وأفْعَلَت المعنى فيهما واحد إلاّ أنّ اللغتين اختلفتا، زعم ذلك الخليل فيجيء به قوم على فعلت ويلحق به قوم الألف فيبنونه على

(١) الغريب المصنف، أبو عبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: د. محمد المختار العبيدي، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط٢، ١٩٩٦م: انظر: ٥٩٦/١.

(٢) الغريب المصنف: ٥٩٤/١.

(٣) الغريب المصنف: ٥٩٥/١.

(٤) أدب الكاتب، لابن قتيبة، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا تاريخ: ٤٤٨.

(٥) في هذا السياق يمكن العودة إلى كتاب: فعلت وأفعلت دراسة دلالية صرفية، د. عطية السيد أحمد: ٤٦.

أفْعَلَت»[١]. فالخليل يميل إلى قبول اتفاقهما في المعنى مستنداً إلى أن ذلك عائد إلى الخلاف بين لهجات العرب في استعمالهما.

ومن الآراء التي ذهبت إلى اتفاقهما في الدلالة، ما نُقله ثعلب(٢٩١هـ) عن الكسائي (١٨٩هـ) عندما قال: «اجمعوا على أن أكثر الناس كلهم رواية وأوسعهم علماً الكسائي، وكان يقول: قلما سمعت في شيء فعلت إلّا وقد سمعت فيه أفعلت»[٢].

وربما يكون الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة هو ما دفع أبا الطيب اللغوي للرد عليه قائلاً: «وهذا الإجماع الذي ذكره ثعلب لا يدخل فيه أهل البصرة»[٣]. إذ إن الرواية المنقولة عن الكسائي تبدأ بلفظة (سمعت)، فالسماع عن العرب هو أحد الأركان المهمة التي اعتمدها اللغويون في جمع اللغة.

وذهبت بعض الآراء إلى تبرير الاتفاق في المعنى من خلال تفسير ذاك التداخل ضمن إطار التطور اللغوي في الاستعمال للجماعة اللغوية التي قد تعدل من صيغة مستعملة إلى صيغة أخرى وهذا ما يمكن أن نلمسه فيما رواه ابن دريد (٣٢١هـ) عن أبي عمرو بن العلاء الذي قال: «مضّني: كلامٌ قديم قد تُرِك» ثم فسر ابن دريد ذلك بقوله: «وكأنّه أراد أنّ أمضّني هو المستعمل»[٤].

وقد نسبوا استعمال صيغة (فَعَلَ) إلى الحجاز واستعمال (أفْعَلَ) إلى تميم[٥]، وقد استند ابن جني (٣٩٢هـ) إلى هذا الرأي في تفسير الاتفاق في

---

(١) الكتاب لسيبويه: ٦١/٤.

(٢) مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٥: ٤٠٧/٢.

(٣) مراتب النحويين: ٤٠٧/٢.

(٤) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق: رمزي البعلبكيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧: ١٤٨/١.

(٥) انظر فعلت وأفعلت للزجاج: ٥، وانظر: لغة تميم دراسة تاريخيّة وصفية، ضاحي عبد الباقي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٨٥م:٣٦١. وانظر: اللهجات العربية في التراث، أحمد علم الدين الجندي، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨٣: ٦٢١/٢.

المعنى بين الصيغتين ضمن ما اصطلح على تسميته (تركُّب اللغات)[١]، وقد توقف ابن جني عند هذه القضية في غير باب من كتابه الخصائص، فذكرها في باب: «الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعداً»[٢]، وفي باب: «في الجمع بين الأضعف والأقوى في عقد واحد»[٣]، ويسلم ابن جني أن أحد الوجهين ضعيف، وهذا ما يمكن أن نلحظه في تعليقه على قول الشاعر ابن قيس:

لئن فتنتني لهـــي بـــالأمس أفتنـــت　　　سعيداً فأضحى قد قلى كـــلَّ مـــسلم

«وفتن أقوى من أفتن، حتى إنّ الأصمعي لما أُنشد البيت شاهداً لأفتن، قال: ذلك مخنّث، ولست آخذ بلغته... ولسنا ندفع أن في الكلام كثيراً من الضعف فاشياً، وسمتاً منه مسلوكاً متطرَّقاً. إنما غرضنا هنا أن نُري إجازة العرب الجمع بين قوي الكلام وضعيفه في عقد واحد، وإن لذلك وجهاً من النظر صحيحاً»[٤].

إلا أنه يبرر استعمالهما بقوله:«ووجه الحكمة في الجمع بين اللغتين: القوية والضعيفة في كلام واحد هو: أن يُروك أن جميع كلامهم - وإن تفاوتت أحواله - على ذُكر منهم، وثابت في نفوسهم. نعم، وليؤنِّسوك بذاك، حتى إنّك إذا رأيتهم وقد جمعوا بين ما يَقْوى وما يضعف في عقد واحد، ولم يتحاموه ولم يتجنّبوه، ولم يقدح أقواهما في أضعفهما، كنت إذا أفردت الضعيف منهما بنفسه ولم تضممه إلى القوي فيتبيّن به ضعفه وتقصيره عنه، آنس به، وأقلّ احتشاماً لاستعماله»[٥].

ثم يقدّم ابن جني مثالاً طريفاً لقبول هاتين الصيغتين، فيقول: «ونظير هذا الإنسان يكون له ابنان أو أكثر من ذلك، فلا يمنعه نجابة النجيب منهما الاعتراف بأدْونهما، وجمعه بينهما في المقام الواحد، إذا احتاج إلى ذلك»[٦].

---

(١) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي، حققه: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، بلا تاريخ: ٣٧٤/١.
(٢) الخصائص لابن جنّي: ٣٧٠/١.
(٣) الخصائص لابن جنّي: ٣١٤/٣.
(٤) الخصائص لابن جنّي: ٣١٥.
(٥) الخصائص لابن جنّي: ٣١٧/٣.
(٦) الخصائص لابن جنّي: ٣/ ٣١٨.

ويبرّر في كتابه الخصائص ورود اللغتين في اللغة الواحدة، في أن تكون لغة الشاعر في الأصل إحدى اللغتين «ثم إنه استفاد الأخرى من قبيلة أخرى وطال بها عهده وكثر استعماله لها، فلحقت لطول المدة واتصال استعمالها بلغته الأولى»(١).

ولكن فريقاً آخر من اللغويين ذهب إلى رفض ترادفهما في المعنى، ويبدو أن البصريين قد رفضوا اتفاقهما في بعض الأفعال وقد أشار القرشي إلى ذلك في قوله: «غلقت الباب وأغلقته وأبى البصريون إلّا أغلقته، ولم يجيزوا غَلَقْتُه البتة، وقيل سرت الدابة وأسريتها، وأبى البصريون إلّا سرتها فسارت»(٢).

وقد رفض ابن السكيت (٢٤٤هـ) الترادف بينهما وردّه إلى الوهم في استخدام إحدى الصيغتين بدل الأخرى، وقد ذكر في كتابه إصلاح المنطق طائفة شتى مما يتكلم فيه بفعلت مما تغلط فيه العامة، فيتكلمون بأفعلت. ومما يتكلم فيه بفعلت مما يتكلم فيه العامة بفعلت(٣).

وقد أنكر ابن درستويه (٣٣٧هـ) ترادف هاتين الصيغتين لاسيما عندما تردان على لغة واحدة، عندما قال:

«ولا يكونُ فَعَلَ وأفْعَلَ بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناءٍ واحد، إلاّ أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، فأمّا من لغة واحدة فمحال أنْ يختلف اللفظان والمعنى واحد، كما يظنُّ كثير من النحويّين واللغويّين، وإنّما سمعوا العرب تتكلّم على طباعها، وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتُها وتعارُفُها، ولم يعرف السامعون تلك العلّة فيه والفروق بينهما، فظنّوا أنّهما بمعنى واحد، وتأوّلوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم، فإن كانوا قد صدقوا في نقل ذلك عن العرب، فقد أخطئوا عليهم في

(١) الخصائص لابن جنّي: ٣٣٧٠/١.

(٢) جمهرة أشعار العرب، للقرشي، القاهرة، ١٩٦٧: ٤٣٩/٢.

(٣) إصلاح المنطق،أبو يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكيت، تحقيق: أحمد محمود سالم، عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة: ٢٢٥ - ٢٢٧.

تأوّلهم ... وليس يجيء شيءٌ من هذا الباب إلاّ على لغتين متباينتين كما بيّنّا، أو يكون على معنيين مختلفين»[١]. لذلك نراه في كتابه تصحيح الفصيح يذكر الفروق الدلالية بين كثير من الألفاظ التي جاءت على هاتين الصيغتين.

وكذلك أنكر ابن خالويه (٣٧٠هـ) اتفاقهما في المعنى، «لأن جميع كلام العرب أن يقال: فعل الشيء وأفعله غيره مثل جلس زيد وأجلسه غيره»[٢].

وقد انتهج كثير من اللغويين نهج ابن درستويه في التفريق بين الصيغتين ومنهم الرضي الاستراباذي (٦٨٦هـ)[٣]، ثم اتبعت المعاجم والكتب اللغوية التالية مصطلحات عدة في التعامل مع استعمال هاتين الصيغتين، منها ما جاء في الصحاح للجوهري (٣٩٣هـ): «وقال ثعلب: يُقال: قد أمضّني الجرح. قال: وكان مَن مضى يقول مضّني بغير ألف»[٤]. فقد جعل استعمال (أمض) تطور لغوي بعد أن تركت الجماعة اللغوية استعمال (مضّني).

ونقل الزمخشري(٥٣٨هـ) عن بعضهم: «أنّ مضّ وأمضّ لغتان جيِّدتان، وقال الفرّاء: أمضّ أفصح، واحتجّ بقول رؤية: [الرجز]. فاقْنَيْ فشرُّ القول ما أَمضَّا»[٥].

---

(١) تصحيح الفصيح، أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه، تحقيق محمد بدوي المختون، مراجعة رمضان عبد التواب، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٨: ٧٠.

(٢) ليس في كلام العرب، الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، ط٢، ١٩٧٩: ١٥٦.

(٣) شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، تحقيق: محمد نور الحسن ورفاقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢: ١/٨٣.

(٤) الصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧: مادة: مضض.

(٥) شرح الفصيح، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: إبراهيم الغامديّ، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤١٧هـ: ١/ ٤٥٢.

نلاحظ أنّ الزمخشري لا يرفض إحدى الصيغتين، لأنها لغة من لغات العرب، فهو يميل إلى الاستعمال، وإن كان يقّدم لنا رأي الفراء الذي يفضل الأفصح منهما وهي (أمضّ).

وقد مال ابن منظور (٧١١هـ) إلى استخدام مصطلحات الخطأ والصواب في التعامل مع بعض الأفعال الواردة على هاتين الصيغتين، كما نلحظ في قوله في مادة (وعد): «العامة تخطئ، وتقول: «أوعدني فلان» وما يزال هذا الخطأ حيّاً في لغة عوام العراق»[١].

وذهب السيوطي (٩١١هـ) إلى جعل السبب في انتشار اللغة الأضعف هو استعمال المولدين لها فصارت ألسنتهم بالخطأ جارية نحو قولهم: «أصرف الله عنك كذا» والصواب صرف[٢].

ب - في ضوء آراء اللغويين المعاصرين:

سار علماء اللغة المعاصرون على نهج علمائنا السابقين فتناولوا هذه الظاهرة من جانب صرفي، ومن جانب دلالي حولوا من خلاله الوقوف عند أسباب هذه الظاهرة. والحق أن أغلب ما اطلعنا عليه من دراساتهم يفيد أن الآراء في الجانب الصرفي لم تتعدَ آراء القدماء، كما نلحظ في دراسة الدكتورة خديجة الحديثي[٣]، ودراسة هاشم طه شلاش[٤]، ودراسة إبراهيم الشمسان[٥]، ودراسة

---

(١) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٤: مادة (وعد).

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى ورفاقه، القاهرة، ١٩٥٨: ١/ ٢٦٠.

(٣) أبنية الصرف في كتاب سيبويه، خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٥م: ٣٩١ وما بعدها.

(٤) انظر: أوزان الفعل ومعانيها، هاشم طه شلاش، مطبعة الآداب، النجف الأشرف،١٩٧١م: ٥٧ وما بعدها.

(٥) انظر: أبنية الفعل دلالاتها وعلاقاتها، أبو أوس إبراهيم الشمسان، دار المدني، جدّة، ط١، ١٩٨٧م: ١٦ وما بعدها.

الدكتور عصام نور الدين[١]، ودراسة الدكتور عطية سليمان أحمد[٢]. وقد حاول بعض الدارسين المعاصرين تقديم رؤية صرفية جديدة لتوحيد الدلالة الصرفية لصيغة (أفعل)، كما فعل الدكتور عايد إبراهيم الجرادات الذي حاول في مقاله: (توحيد الدلالة الصرفية للصيغة الفعلية «أفعل»)[٣] أن يردّ كل المعاني المذكورة في كتب اللغة لصيغة (أفعل) إلى دلالة واحدة هي (الجعل والصيرورة)[٤].

وقد ذهب بعض المعاصرين في تفسير هذه الظاهرة في العربية بردّها إلى قضية التعدي واللزوم، وهذا ما نجده عند الدكتور رمضان عبد التواب والدكتور صبحي التميمي في مقدمة تحقيق كتاب (فعلت وأفعلت) للزجاج، فنقرأ:

«فالأصل أن يتعدى الفعل الثلاثي اللازم بالهمزة في مثل قولنا: خرج علي، وأخرج محمد علياً، غير أننا نجد في بعض الأحيان شيئاً من الأفعال في الفصحى يأتي متعدّياً بالهمزة وبغيرها، وتفسير هذا عندنا - في إطار ما عُرف عن القبائل الحجازية من ترك الهمزة، في مقابل القبائل النجدية التي تحتفظ بالهمزة في أماكنها القديمة في الكلمة - لا يكون إلا بعزو الصيغ المهموزة إلى القبائل النجدية، والصيغ الخالية من الهمزة إلى القبائل الحجازية»[٥]. ثم يضرب المحققان أمثلة على هذا التوجيه، بقولهما:

«وفي نصوص العربية ما يشهد بصحة هذه النظرية، كما في لسان العرب (فتن) من قوله: وأهل الحجاز يقولون: فتنته المرأة، إذا ولّهته وأحبّها، وأهل نجد يقولون: أفتنته، غير أننا نقابل في الفصحى عكس هذه الظاهرة تماماً، إذ نجد (فَعَلَ) المتعدي في الأصل إلى جانب (أفعل) المتعدي كذلك،

---

(١) انظر: أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب دراسات لسانيّة ولغويّة، عصام نور الدين، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ط١، ١٩٩٧: ٢٠١ وما بعدها.

(٢) انظر: فعلت وأفعلت، دراسة دلالية صرفية، عطية سليمان أحمد: ٤٦ وما بعدها.

(٣) توحيد الدلالة الصرفيّة للصيغة الفعليّة (أفْعَلَ)، د. خلف عايد إبراهيم الجرادات، مجلة مجمع اللغة العربية، الأردن.

(٤) توحيد الدلالة الصرفيّة للصيغة الفعليّة (أفْعَلَ)، د. خلف عايد إبراهيم الجرادات: ١٧.

(٥) فعلت وأفعلت للزجاج: ٥ مقدمة التحقيق.

مثل: سقيتُ فلاناً، وأسقيته، فالأصل هنا هو الثلاثي المجرّد، أما المزيد بالهمزة، فإنه ناتج بسبب حذلقة أهل الحجاز الذين يهمزون ما ليس أصله الهمزة مبالغة في التفصّح»(١).

وقد حاول محققا كتاب فعلت وأفعلت للزجاج تبرير سبب هذه الكثرة في التأليف في هذا الجانب، فذهبا إلى القول: «وما كثُرت هذه المؤلفات بهذا الشكل إلا بسبب الاضطراب الذي أصاب صيغة (أفعل) من ترك الحجازيين لهمزتها تارة، والحذلقة في زيادة همزتها تارة أخرى»(٢). ولا نرى أن ما أسماه المحققان بـــ (حذلقة الحجازيين) يمكن أن يكون سبباً علمياً مقنعاً لانتشار المؤلفات التي عنيت بهذا الجانب من التأليف. بل كان ديدن علمائنا الأجلاء هو جمع كل ما شكّل ظاهرة لغوية، في محاولة لتصنيفه، وأحياناً في محاولة دراسته وذكر الآراء المختلفة فيه.

ونميل في تفسير ذلك إلى قول الدكتور عطية سليمان أحمد الذي ردّ السبب إلى الاختلاف اللهجي، وردّ عناية اللغويين بهذه الظاهرة إلى دافع تحليلي دلالي، عندما قال:

«لقد بدأ الاهتمام بالفرق بين الصيغتين عندما بدا جامعو اللغة في ملاحظة الفرق بين الصيغتين، حيث الدافع للتمييز بينهما هو دافع دراسي تحليلي للبحث عن نقاط الخلاف والاتفاق في استخدامهما وبيئة كل صيغة ومعنى كل صيغة في هذه البيئة.. فالفرق بينهما نشأ نتيجة الدراسة، والبحث وجمع اللغة وليس نتيجة لتضارب الآراء في الاستخدام بين البيئات أو اللهجات العربية قديماً وحديثاً، فلكلّ بيئة من تلك البيئات أو اللهجات المختلفة صيغة تستخدمها من الصيغتين، وهما يحققان القدرة على التفاهم بين أفراد تلك البيئة أو اللهجة في حال وجودهما معاً فيها»(٣).

---

(١) فعلت وأفعلت للزجاج: التوثيق السابق نفسه.

(٢) فعلت وأفعلت لأبي إسحاق الزجاج، تح: د. رمضان عبد التواب، د. صبيح التميمي، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، ١٩٩٥: ٦.

(٣) فعلت وأفعلت دراسة دلالية صرفية، د. عطية سليمان أحمد: ١٠.

غير أن الدكتور عطية سليمان بعد أن رد استعمال الصيغتين إلى قدرتهما في تحقيق التواصل، نرها في سياق آخر يذهب إلى ما يوحي بأنه يناقض ذلك عندما رأى أن الأصل هو اتفاق فعل وأفعل في المعنى ويدعو إلى إعادة النظر فيما اختلف المعنى فيه بين فعل وأفعل، يقول:

«ذكر ابن قتيبة في هذا الباب(باب فعلت وأفعلت) مائتين وخمسة وعشرين فعلاً فيما تفق فيهم فعل مع أفعل، مما يظهر الكم الكبير لتلك الأفعال المتفقة في المعنى. مما يفهم منه أن الأصل في ذلك هو اتفاق فعل مع أفعل في المعنى، ولهذا يجب إعادة النظر فيما اختلف المعنى فيه بين فعل أفعل، ثم عرض نتائج هذه الدراسة لتحديد عوامل وأسباب التحوّل عن هذا الأصل من اتفاق المعنى بينهما إلى اختلافه»[(١)].

ولا نرى أن هذا المقياس (كثرة الأفعال التي أوردها ابن قتيبة على اتفاق المعنى بين الصيغتين) سبباً علمياً كافياً للذهاب إلى جعل المختلف في المعنى هو الشاذ، إذ إن منطق اللغة هو منطق اجتماعي استعمالي مرتبط بالجماعة اللغوية الناطقة للغة، فالزجاج - الذي ندرسه في هذا البحث - لم ير ذلك، ومن هنا صنّف كتابه فعلت وأفعلت على ما اتفق في المعنى من الأفعال، وعلى ما اختلف في المعنى في الأفعال وأورد على كل منهما شواهد كثيرة، حتى السجستاني والجواليقي الذين صنفا فيما اتفق في المعنى من هاتين الصيغتين، فذلك يضمر أن هناك أفعالاً من هاتين الصيغتين قد اختلفت في المعنى، وإلا لم يكن هناك مسوّغ لتأليف كتابيهما لو كان الأمر على غير تلك الصورة.

وقد أورد الدكتور خليل إبراهيم العطية، محقق كتاب السجستاني تفسيراً ربما كان أكثر علمية لدى الباحث في تفسير هذه الظاهرة، فردّها إلى التقارض اللهجي، عندما قال في تقديمه للكتاب:

«ونستطيع أن نتبيّن كيفية حدوث ذلك بأن كل قبيلة من قبائل العرب قبل الإسلام كانت تتمسك بصفاتها الكلامية في حديثها العادي، ولكنّ الخاصة

---

(١) فعلت وأفعلت دراسة دلالية صرفية، د. عطية سليمان أحمد: ١٤.

منهم كانوا يلجأون إلى اللغة الأنموذجية التي نشأت بمكة في شؤونهم الجدية فينظمون بها الشعر وينفرون من صفات اللهجات، ولهذا خلت القصائد الجاهليات من تلك الآثار لأنها نظمت باللغة المهذّبة البعيدة عن عنعنة تميم وكشكشة ربيعة وكسكسة هوزان وتضجع قيس وتلتلة بهراء، فلما نزل القرآن الكريم بتلك اللغة الأدبية الأنموذجية أخذ كل فريق من العرب يقرأ بلهجته»[١].

ثم يضيف الدكتور العطية قائلاً:

«ومن جراء وجود اللغة الأدبية التي نزل بها القرآن ماتت بعض الأفعال كما جرى للفعلين غلق وأغلق وردا بمعنى واحد، فلقد صار الفعل (غلق) لغة ردئية متروكة، وصار أغلق عربياً جيداً»[٢].

وقال في موضع آخر:

«والرأي أنه حدث قبل نزول القرآن الكريم أن تهيّأت الظروف لجعل مكة مركزاً للوحدة بين اللهجات، فقد كانت تعقد فيها المناظرات والمساجلات وعقود البيع والشراء، فتداخل في كلام القبائل بعض الظواهر اللسانية، واستعار كل من لهجة الآخر ما استعار، وأخذ البدوي لكي تُفهم لغته يتحدث باللغة الأدبية المهذّبة، فتداخلت في لغته بمرور الزمن تلك الظواهر، وصارت جزءاً من محصوله اللغوي»[٣].

وهذا الرأي هو ما كان ذهب إليه ابن جني الذي أشرنا إليه سابقاً عندما رأى أن الأصل أن تكون لغة الشاعر إحدى اللغتين «ثم إنه استفاد الأخرى من قبيلة أخرى وطال بها عهده، وكثر استعماله لها فلحقت لطول المدة واتصال استعماله لها بلغته الأصلية»[٤].

---

(١) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٦٣.

(٢) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٦٤.

(٣) فعلت وأفعلت للسجستاني: ٦٥ - ٦٦ من مقدمة التحقيق.

(٤) الخصائص لابن جنّي: ١/ ٣٧٠.

وإن كنّا نتفق مع الدكتور العطية إلى تفسير استعمال الصيغتين إلى التداخل بين اللهجات، فإن هذا الأمر نفسه يجعلنا نميل إلى أن وجود اختلاف في المعنى بين الصيغتين قد يكون عائداً إلى الاختلاف الاستعمالي بين اللهجات أيضاً.

وأخيراً ما يمكن أن نخلص إليه من هذا العرض إلى أن القدماء والمعاصرين من علمائنا انحصر تأويلهم للظاهرة في إطار صرفي يتمثل في التعدي واللزوم، وفي إطار تفسير لهجي يبيّن أن الاختلاف في المعنى بين الصيغتين عائد إلى اختلاف القبائل في استعمالهما، والحقيقة أن آراء المعاصرين في هذه الظاهرة لم تكن إلا صدى لآراء علمائنا القدماء، بمعنى أغلب ما فعلوه هو إعادة الصياغة القديمة بلغة جديدة.

خامساً: الخاتمة والنتائج:

وبعد هذا العرض يمكن تسجيل النتائج الآتية:

إن كتاب السجستاني كان أوسع الكتب في المادة اللغوية من حيث التنوع في الشواهد الدالة على المادة وكثرتها، كما أنه كان أكثر دقة في نسبة الشواهد إلى قائليها، ونسبة الآراء إلى أصحابها، وفي مناقشته للآراء. في حين اختفى ذلك من كتاب الزجاج وكتاب الجواليقي، فغلب عليهما الطابع التعليمي، من دون أن نغفل أنهما امتازا عنه بالتبويب والتصنيف.

اقتصر السجستاني على ما اتفق معناه من الصيغتين وهو ما فعله الجواليقي، في حين توسع الزجاج فأضاف أبواباً لما اختلف معناه فيهما، وقد لاحظنا أن المادة اللغوية التي أوردها الجواليقي في كتابه تتطابق تماماً مع المادة اللغوية الواردة في كتاب الزجاج، مما يجعلنا نميل إلى نقلها عنه.

يمكن القول: إنّ أهم الأسباب التي أدت إلى الاختلاف بين الصيغتين عائدة إلى الخلاف اللهجي بين القبائل حيناً، وإلى الخلاف الصرفي والدلالي

والاستعمالي حيناً آخر، وهو ما يعطي دلالة إضافية لانتقال الكلمة من صيغة (فعلت) إلى صيغة (أفعلت).

وبناء على النتيجة السابقة، يمكن القول: إن اتفاق الصيغتين في الدلالة أحياناً، لا يسوّغ وضع قانون عام وصارم تُقسر فيه كل المواد اللغوية الواردة على هاتين الصيغتين للخضوع لدلالة واحدة، كما فعل الباحث خلف الجرادات عندما أخضعها لقانون الصيرورة، فذلك مخالف لطبيعة اللغة القائمة على الاستعمال والاختلاف فيه بين بيئة وأخرى.

إن النقاش حول هاتين الصيغتين يقدم صورة عن حيوية الفكر اللغوي التراثي في دراسة المادة الواحدة، وهو من أهم ما سعى هذا البحث إلى الإشارة إليه.

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر والمراجع بالعربية:

١ - إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٦.

٢ - إميل يعقوب ورفاقه، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧.

٣ - أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٩.

٤ - أحمد عزوز: أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢.

٥ - أحمد علم الدين الجندي: اللهجات العربية في التراث، الدار العربيّة للكتاب ليبيا، تونس، ١٩٨٣.

٦ - أحمد قدّور: مبادئ اللسانيات، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦.

٧ - أحمد كشك: من وظائف الصوت اللغوي، محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.

٨ - أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣.

٩ - الأستراباذي (رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي): شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن ورفاقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

١٠ - ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري النحوي): إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجل، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية ١٩٧١.

١١ - أبو بكر الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩.

١٢ - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٩.

١٣ - نفسه: اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.

١٤- أنور أبو سويلم، المطر في الشعر الجاهلي، دار عمان، عمان، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٨٧.
١٥- البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ٥١٠هـ)، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٦- براجستراسر: التطوّر النحوي للغة العربية، القاهرة، ١٩٢٩.
١٧- تمام حسان: مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٩.
١٨- أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي)، ديوان الحماسة، تعليق: محمد عبد المنعم خفاجة، القاهرة، ١٩٥٥.
٢٠- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
٢١- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي) الكناية والتعريض دراسة وتحقيق: عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٢- نفسه: فقه اللغة وسر العربية، تح: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، دمشق، ط٢، ١٩٨٩.
٢٣- نفسه: تحسين القبيح، وتقبيح الحسن، تح: شاكر العاشور، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ط١، ١٩٨١.
٢٤- الجاحظ (عمرو بن عثمان ٢٥٥هـ) الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، بلا.
٢٥- نفسه: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بلا.
٢٦- ابن الجزري: التمهيد في علم التجويد، تح: غانم قدوري الحمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦.
٢٧- نفسه: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تح: محمد حبيب الله الشنقيطي ورفيقه، مكتبة القدس بالأزهر (١٣٥٠ هـ).
٢٨- نفسه: النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع، بلا.
٢٩- جلال شمس الدين: الأنماط الشكلية لكلام العرب، نظرية وتطبيقاً، النظرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

٣٠ - ابن جنّي: الخصائص، تح: محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر ط٢، بلا.
٣١ - نفسه: سر صناعة الإعراب، تح: حسن هنداوي، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٨٥.
٣٢ - الجواليقي (أبو منصور موهوب بن أحمد): ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد مؤلف على حروف المعجم، تحقيق: ماجد الذهبي، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٢.
٣٣ - الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري): الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧.
٣٤ - أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة، تح، حسين فيض الله الهمذاني، القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٩٥٨.
٣٥ - حاتم الضامن: ابن الأنباري سيرته ومؤلفاته، دار البشائر، دمشق، ط٤، ٢٠٠٤.
٣٦ - حاكم مالك لعيبي: الترادف في اللغة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠.
٣٧ - خديجة الحديثي: أبنية الصرف في كتاب سيبويه، منشورات مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٦٥م.
٣٨ - الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي): تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، بلا.
٣٩ - خلف عايد إبراهيم الجرادات: توحيد الدلالة الصرفيّة للصيغة الفعليّة (أفْعَلَ)، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد السابع والثمانون، ٢٠١٥.
٤٠ - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٨٩.
٤١ - الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات في عريب القرآن، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر نزار مصطفى الباز، بلا.
٤٢ - رضوان القضماني، مدخل إلى اللسانيات، منشورات جامعة البعث ١٩٨٨.
٤٣ - حسين العبود: الدراسات الصوتية لدى علماء التجويد، (رسالة ماجستير) جامعة دمشق ١٩٩٣.

٤٤ - ابن درستويه (أبو محمد عبد الله بن جعفر): تصحيح الفصيح، تحقيق محمد بدوي المختون، مراجعة رمضان عبد التواب، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٤٥ - ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن): جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي البعلبكيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٤٦ - رمضان عبد التواب: فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧.

٤٧ - نفسه: التطور النحوي للغة العربية، محاضرات ألقاها قي الجامعة المصرية المستشرق براجشتراسر، مكتبة الخانجي، ١٩٨٢.

٤٨ - نفسه: التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، بلا.

٤٩ - الزبيدي (السيد محمد مرتضى ١٢٠٥)، تاج العروس من جواهر القاموس، المطبعة الخيرية بمصر، ١٣٠٦.

٥٠ - الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن السري): فعلت وأفعلت، حققه وقدمه: د. رمضان عبد التواب، د. صبيح التميمي، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، ط١، ١٩٩٥.

٥١ - الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ط٣، بلا (واعتمدنا طبعة ثانية تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية، منشورات البابي الحلبي، ط١، ١٩٥٧).

٥٢ - الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو): شرح الفصيح، تحقيق: إبراهيم الغامديّ، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤١٧هـ.

٥٣ - زهير بن أبي سلمى، الديوان، دار الكتب العلمية، مصر، ١٩٤٤.

٥٤ - الزوزني: شرح المعلقات السبع، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢.

٥٥ - ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠.

٥٦ - السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان): فعلت وأفعلت، تح: د. خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.

٥٧ - سعيد الأفغاني: في أصول النحو، حمص، منشورات جامعة البعث، حمص، ١٩٩١.

٥٨ - ابن السكيت (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق): إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمود سالم، عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة.

٥٩ - ابن سلام (أبو عبيد القاسم بن سلاّم): الغريب المصنف، تحقيق: د. محمد المختار العبيدي، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط٢، ١٩٩٦م.
٦٠ - سلمان العاني: التشكيل الصوتي في اللغة العربية، تر: ياسر الملاح، جَدّة، النادي الأدبي الثقافي، ط١، ١٩٨٣.
٦١ - سيد بحراوي: الإيقاع في شعر السياب، نوارة للترجمة، مصر، ١٩٩٦.
٦٢ - سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٧٦
٦٣ - سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان): الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
٦٤ - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار نوبليس، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
٦٥ - نفسه: الأشباه والنظائر في النحو، مراجعة فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط٢، ١٩٩٣.
٦٦ - نفسه: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد جاد المولى ورفاقه، القاهرة، ١٩٥٨.
٦٧ - صالح بلعيد: دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط٤، ٢٠٠٩.
٦٨ - ضاحي عبد الباقي: لغة تميم دراسة تاريخيّة وصفية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ١٩٨٥م.
٦٩ - الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، ٣١٠، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٧٠ - أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٥.
٧١ - عباس حسن: النحو الوافي، مصر، دار المعارف، ط٣، بلا.
٧٢ - عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب ١٩٨١.
٧٣ - عبد الغفار حامد هلال: علم اللغة بين القديم والحديث، مطبعة الجبلاوي، ط٢، ١٩٨٦.

٧٤ - عبد الفتاح أبو معال: تنمية الاستعداد اللغوي عند الأطفال، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط١، ٢٠٠٠.
٧٥ - عبد القادر أبو شريفة ورفاقه: علم الدلالة والمعجم العربي، دار الفكر، عمان، ١٩٨٩.
٧٦ - عبده الراجحي النحو العربي والدرس الحديث، بحثٌ في المنهج، بيروت دار النهضة، ١٩٧٩.
٧٧ - نفسه: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ط٢، ٢٠٠٤.
٧٨ - عصام نور الدين: أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب دراسات لسانيّة ولغويّة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
٧٩ - عطية السيد أحمد: فعلت وأفعلت دراسة دلالية صرفية، كلية التربية في السويس (خلت من الإشارة إلى مكان وزمان النشر).
٨٠ - علي القاسمي: ماذا نتوخى في المعجم العربي للناطقين باللغات الأخرى، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، العدد: ٢٠، الرباط، ١٩٨٣.
٨١ - عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن: الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جنّي، مجلة عالم الفكر، العدد (٢٦) آذار، السنة الرابعة ١٩٨٠.
٨٢ - علية عزت عيّاد: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٤.
٨٣ - أبو عمرو الداني: في الوقف والابتداء، تح: عبد الرحمن مرعشلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٤.
٨٤ - نفسه: المحكم في نقط المصحف، تح: عزة حسن، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦.
٨٥ - عمرو بن كلثوم، الديوان، جمعه وحققه: د. إميل يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
٨٦ - عنترة، شرح الديوان، عني بتصحيحه: أمين سعيد، المطبعة العربية بمصر، بلا.
٨٧ - غازي طليمات: في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩٧.
٨٨ - غانم قدوري الحمد: الدراسات الصوتية لدى علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، ط١، ١٩٨٦.
٨٩ - ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني): الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: السيد أحمد صقر، مطبعة

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧، (واعتمدنا طبعة ثانية علّق عليها ووضع حواشيها: أحمد علي بسج، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٩٧).

٩٠ - الفرّاء: معاني القرآن، تح: أحمد يوسف نجاتي وزميله، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٥.

٩١ - فوزية دندوقة: ضمائر العربية: المفهوم والوظيفة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السادس، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.

٩٢ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٩٧٣.

٩٣ - نفسه: أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا تاريخ.

٩٤ - القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣.

٩٥ - ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

٩٦ - كريم زكي حسام الدين: المحظورات اللغوية، دراسة دلالية للمستهجن والمحسن من الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٥.

٩٧ - كمال بشر: دراسات في علم اللغة، دار المعارف، ١٩٦٩.

٩٨ - المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) الكامل، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

٩٩ - المثقب العبدي، الديوان، تح: حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٦٥.

١٠٠ - محمد الأنطاكي: دراسات في فقه اللغة العربية، بيروت، دار الشرق، ط٤، بلا.

١٠١ - محمد خضر عريف: الوظائف الخطابية للضمائر مع دراسة مقارنة لنظام الضمائر في كل من العربية والإنكليزية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، سلسلة بحوث اللغة العربية وآدابها (٢)، ١٤٠٩هـ.

١٠٢ - محمد عبدالله الجبر، الضمائر في اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

١٠٣- محمد مكي نصر نهاية القول المفيد في علم التجويد، بعناية على محمد الضباع، مصر، مطبعة البابي الحلبي (١٣٤٩ هـ).
١٠٤- محمود السعران: اللغة والمجتمع، رأي ومنهج، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٣.
١٠٥- مراد كامل: دلالة الألفاظ العربية وتطورها، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٣.
١٠٦- مصطفى حميدة: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٧٧.
١٠٧- ابن منظور(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٤.
١٠٨- مهدي المخزومي: في النحو العربي، قواعد وتطبيق، مطبعة البابي وأولاده، مصر، ط١، ١٩٦٦.
١٠٩- النابغة الذبياني، الديوان، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
١١٠- نايف خرما: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد:٩، ١٩٧٨.
١١١- النيسابوري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي)، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا.
١١٢- هاشم طه شلاش: أوزان الفعل ومعانيها، مطبعة الآداب، النجف الأشرف،١٩٧١م.
١١٣- هايل محمد الطالب: قراءة النص الشعري لغة وتشكيلاً، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٦
١١٤- نفسه: التشكيل التنغيمي في المنظومة اللغوية العربية، هايل محمد الطالب، رسالة ماجستير، جامعة البعث (٢٠٠٠).
١١٥- نفسه: الأساس النطقي - الفيزيقي لتنغيم العربية في التكفير الفلسفي، الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد (٦٧٨) تاريخ ١٩٩٩/١٠/٢.
١١٦- ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك وزميله، مراجعة سعيد الأفغاني، منشورات جامعة البعث.
١١٧- أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل) كتاب الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد إبراهيم أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢.

١١٨ - ابن يعيش: شرح المفصّل، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة المتنبي، بلا.

ثانياً - مصادر ومراجع بالإنكليزية:

1- Applied linguistics in Action, A READER, The open university, ROUTLEDGE first published, 2010.

2- Dictionaryof Euphemisms and Other Doubletalk ,HUGH RAWSON ,Crown Publishers ,Inc. New York.

3- Dictionary of Euphemisms R. W. HOLDER ,published by Oxford University Press Inc, New York.

4- Doublespeak and Euphemisms in Business English,POP ANAMARIA MIRABELA ,University of Oradea Faculty of Economic.

5- Sexually Explicit Euphemism in Martin Amis,s Yellow Dog. Mitigation or Offence? ELIECER CRESPO FERNANDES, Universityof Alicante ,miscellanea: a journal of English and American studies 33 (2006):pp.11- ISSN: 1137-6368.

6- Corpus Analysis of English Euphemism in College English (3) ,MEIHUA WANG1,English Language Teaching ; Vol. 6, No. 8; 2013 ,ISSN 1916-4742 E-ISS 1916-4750 ,published by Canadian Center of science and Education.

7- Euphemising Death. Dr. Salma Haddad, Damascus University Journal, Vol.25 No.1+2, 2009: (41 -59).

فهرس

الصفحة

د. هايل محمد الطالب

- أستاذ اللغويات التطبيقية المساعد، في قسم تعليم اللغة العربية – جامعة البعث.
- رئيس قسم تعليم اللّغة العربيّة في المعهد العالي للغات - جامعة البعث.
- من مؤلفاته:
- قراءة النَّص الشِّعري، لغة وتشكيلاً، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٦م.
- قصيدة الومضة، (بالاشتراك مع أديب حسن محمَّد)، نادي المنطقة الشَّرقية، الدَّمام، ٢٠٠٩م.
- جماليات الغواية الشِّعرية، دار الينابيع، ٢٠١١م.
- تحولات الدلالة في النَّص الشِّعري، اليازجي دمشق، ٢٠١٢م.
- حارس الحبق، تجليات خطاب العشق الهيئة العامَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٤.
- في المتخيل الأدبي، دار أروقة، القاهرة، ٢٠١٥م.
- علم الدلالة والمفردات، (بالاشتراك مع د. رضوان القضماني)، منشورات جامعة البعث، ٢٠١٥م.
- المدخل إلى المهارات اللَّغوية، منشورات جامعة البعث، ٢٠١٦م.

الطبعة الأولى /٢٠١٧

كلمة الغلاف

يقدم الكتاب عدداً من القضايا اللسانية التطبيقية، فيتوقف عند دلالات لفظة الماء في القرآن الكريم، والتعبير عن المحظور في اللغة العربية، وضمائر المتكلّم في المعلّقات في ضوء اللغويّات الاجتماعية، والتنغيم وأثره في توجيه الدلالة، وكتب (فعلت وأفعلت) في التراث العربي، معتمداً أسلوباً علمياً وتحليلياً جذّاباً، يحقق الفائدة والمتعة معاً. إنَّ الغاية الأسمى التي تهدف إليها هذه الدراسات هي ضرورة التفات الدراسات اللغوية المعاصرة إلى التطبيق، وعدم الاكتفاء بالتنظير، كذلك كان من ضمن غاياتها لفت الانتباه إلى كثير من الظواهر والقضايا اللغوية التي ما زالت بحاجة إلى درس وتمحيص، وتقديم الرؤى الجديدة من خلال الاستفادة مما طُرح في اللسانيات الحديثة من آراء ونظريات.

